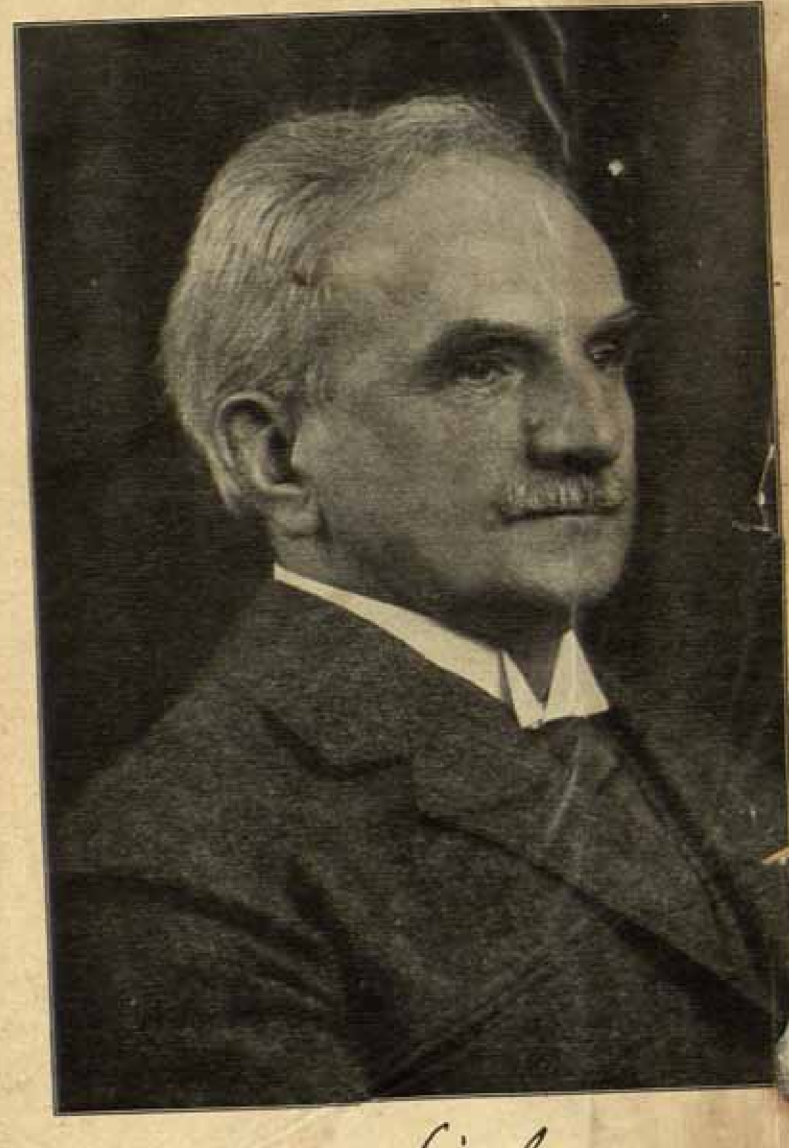




ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und der Kulturen der islamischen Völker. Beiband zur „Asia Major"

A Journal devoted to the Study of the Languages, Arts, and Civilisations of the Islamic Peoples. Supplement volume of the "Asia Major"

Volumen secundum

Inhaltsverzeichnis — Contents

Pag.

Aufsätze — Articles

Pag.



VIRO SUBTILI DOCTRINA

SAGACISSIMOQUE INVESTIGATORI

AUGUSTO FISCHER

PHILOSOPHIAE DOCTORI

LINGUARUM ORIENTALIUM PROFESSORI

SEXAGENARIO

HAEC SERTA GRATO PIOQUE ANIMO

A DISCIPULIS AMICISQUE COLLATA



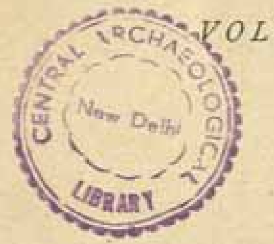
IUSSI SUNT

DARE ET DEDICARE

E. BRÄUNLICH B. SCHINDLER



ISLAMICA



VOLUMEN SECUNDUM

EDITOR

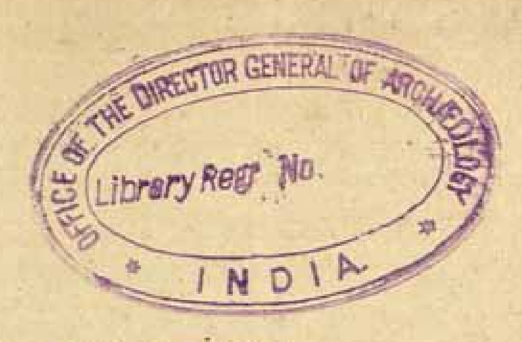
E. BRÄUNLICH





LIPSIAE
IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR
MCMXXVI

EX OFFICINA
AUGUSTI PRIES
LIPSIENSIS
CIↃ· C. CIↃ · XXVI



VORWORT.

Als vor nunmehr fast zwei Jahren mehrere Ihrer Schüler den Plan faßten, Ihnen, hochverehrter Herr Geheimrat, zu Ihrem sechzigsten Geburtstag eine Ehrung zu bereiten, da betrauten die Herren G. BERGSTRÄSSER und A. SCHAADE mich mit der ehrenvollen Aufgabe, die Vorarbeiten und die Schriftleitung einer Festschrift zu übernehmen. Eine große Zahl Ihrer Freunde und Schüler des In- und Auslandes folgte bereitwillig und gern dem Aufrufe, Ihnen zu diesem Tage ihre Verehrung und Dankbarkeit zu bezeugen.

Zu meinem größten Bedauern verzögerten jedoch vielerlei ungünstige Umstände den Zeitpunkt des Erscheinens beträchtlich, so daß wohl mancher Mitarbeiter schon ungeduldig geworden sein mag. Einer aus ihrer Zahl, Professor E. G. BROWNE, hat die Drucklegung seines Beitrages nicht mehr erleben sollen. BROWNE's Aufsatz ist seine letzte zur Publikation bestimmte Arbeit gewesen, die er erst beendete, nachdem ihn schon die Krankheit befallen hatte, die ihm am 5. Januar 1926 den Tod brachte. Professor NICHOLSON hat freundlichst die Mitlesung einer Korrektur dieses Artikels übernommen.

Bei der Geburtstagsfeier im Semitistischen Institut der Universität Leipzig konnte Ihnen, Herr Geheimrat, nur eine Adresse mit den Namen der Autoren und den von ihnen behandelten Themen, für die der Annahmeschluß der 1. Februar 1925 war, überreicht werden. Seither ist schon wieder geraume Zeit vergangen, bis nun wenigstens das erste Heft der Festschrift, die als zweiter Jahrgang der von Ihnen selbst begründeten *Islamica* erscheint, der Öffent-

lichkeit übergeben werden kann. Die übrigen Hefte sollen sich jetzt in rascher Folge anschließen.

Indem ich die an dem Festtage von mir im Namen der Mitarbeiter ausgesprochenen Wünsche wiederhole, bitte ich Sie, hochgeehrter Herr Geheimrat, den Ihnen gewidmeten Band als ein äußeres Zeichen des Dankes der Fachgenossen entgegenzunehmen.

April 1926. ERICH BRÄUNLICH.

ANSPRACHE GEHALTEN BEI DER FEIER IM SEMITISTISCHEN INSTITUT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG AM 14. FEBRUAR 1925.

Hochverehrter Herr Geheimrat!.

Zur Feier Ihres 60. Geburtstages versammelt an der Stätte, an der Sie uns den besten Teil unserer wissenschaftlichen Ausrüstung mitgegeben haben, in dem vor nahezu einem Vierteljahrhundert von Ihnen zusammen mit Herrn Geheimrat ZIMMERN begründeten Semitistischen Institut, werden wir, die wir das Glück gehabt haben, Ihre Schüler zu sein, in erster Linie von Gefühlen der Dankbarkeit gegen Sie als unseren Lehrer bewegt. Aber es ist nicht der enge Kreis Ihrer unmittelbaren Schüler allein, der Sie heute als Lehrer und Meister feiert; und so gestatten Sie mir, von dem zu sprechen, was über ihn hinaus der heutige Gedenktag für die Wissenschaft bedeutet, einen Rückblick zu werfen auf den Ertrag des hinter Ihnen liegenden Menschenalters gelehrter Forschung. Mehr als ein flüchtiger Überblick kann es nicht sein, so wenig auch ein solcher gerade Ihrer Forschertätigkeit gerecht werden kann, die allezeit nicht extensiv, sondern intensiv in höchster Steigerung gewesen ist, und die daher nicht durch eine bloße Durchmusterung ihrer Stoffe, sondern nur durch Vertiefung ins Einzelne gewürdigt werden kann. Groß ist auch extensiv das Gebiet, das sie umspannt: um das Altarabische herum in konzentrischen Kreisen das Semitische und eine Vielheit näher und ferner stehender Sprachen, denen Sie Vergleichsmaterial entnommen haben; neben dem Altarabischen moderne Dialekte von Syrien bis Marokko, neben dem Arabischen das Persische und vor allem das Türkische; Literaturwerke vom Alten Testament über den Koran und die altarabische Literatur herab bis zu türkischen und marokkanischen Gegenwartserzeugnissen, und daneben Inschriften aus altsemitischer und islamisch-arabischer Zeit; Sprache und Literatur, aber auch Geistesleben, Volksglaube, Realien;

Wissenschaft und Orientpolitik, esoterischste Fachschriften und bibliographische Hilfsmittel sowie vorbildliche Lehrmittel — und was sich an solchen Durchmessern noch weiter legen ließe.

Drei Zentren sind es, von denen aus Ihre Forschung dieses Gebiet durchstrahlt hat. In der der älteren Generation von Arabisten noch fehlenden Erkenntnis, daß einem ausschließlich der Literatur entnommenen Bild von der arabischen Sprache und vom islamischen Orient wesentliche Züge fehlen, haben Sie bereits zur Zeit Ihrer Tätigkeit am Orientalischen Seminar in Berlin die dort gebotene Gelegenheit benützt, moderne Dialekte kennen zu lernen; diese Kenntnis, die schon in ihren ersten Früchten erstaunlich tief ging und an Intensität der Stoffdurchdringung das meiste bisher Geleistete überbot, haben Sie stetig vertieft und erweitert, auf Reisen, die Ihnen zugleich in das Leben des Orients Einblicke öffneten. Das Marokkanische, dem Sie sich vorzugsweise zuwandten, hatte gegenüber östlicheren Dialekten den Vorzug größerer Unberührtheit; Ihnen kommt ein Hauptteil des Verdienstes zu, es gerade der deutschen Forschung erschlossen zu haben. Umsichtige und planvolle, sich nicht auf einen Ortsdialekt beschränkende, sondern weite Strecken des Landes überschauende Sammeltätigkeit und schärfste phonetische Beobachtung blieben Ihnen nicht Selbstzweck; das so gewonnene reiche und zuverlässige Material benützten Sie außer zu Studien auf dem Gebiet der Wörter-Sachen-Forschung vor allem dazu, die beiden sprachgeschichtlichen Hauptprobleme in Angriff zu nehmen, die das Marokkanisch-Arabische stellt, die Fragen nach seinem Verhältnis zum Berberischen und vor allem zum Spanisch-Arabischen und damit zum Spanischen. — Ein neues Arbeitsfeld haben Sie sich während des Kriegs erobert, wieder eine nur vorübergehend gebotene Gelegenheit ergreifend: das moderne Osmanische und seine Literatur. Auch hier sind Sie nicht bei den zunächstliegenden Ergebnissen stehen geblieben; über phonetische Untersuchungen und Textbearbeitungen hinaus haben Sie das Hauptproblem des modernen Islam, den an Größe hinter der Hellenisierung des Ostens nicht zurückstehenden Prozeß der Aufnahme von und Auseinandersetzung mit europäischen wissenschaftlichen, religiösen, politischen Strömungen, an einem entscheidenden Punkte angefaßt, bei der religiös-politischen Reformbewegung in der Türkei. — Diese Zentren Ihrer Forschung treten aber beide zurück hinter dem Gebiet, dem Ihre frühesten wissenschaftlichen Arbeiten galten und das Sie heute als unbestritten erster

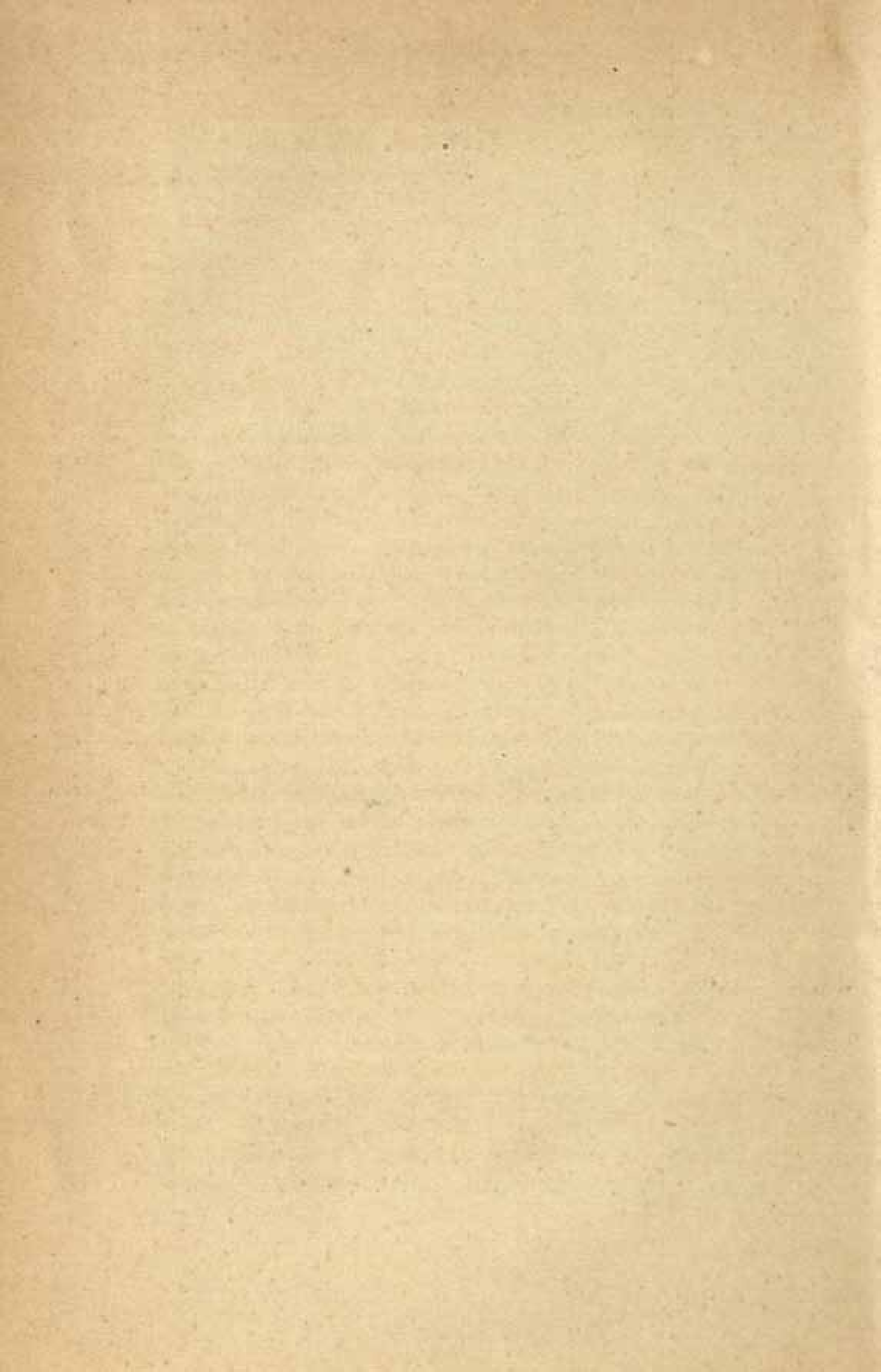
souverän beherrschen: dem Altarabischen nebst seiner Bearbeitung durch die einheimischen Gelehrten, und der altarabischen Literatur, vor allem der alten Dichtung. Hier, auf dem Gebiet des Altarabischen, ist es, wo die Vorzüge Ihrer wissenschaftlichen Persönlichkeit ins hellste Licht treten: Ihr immenses, durch ein ausgezeichnetes Gedächtnis gestütztes, eine immer wieder überwältigende Fülle von Sprachdenkmälern und Hilfsmitteln umfassendes Wissen, das zusammen mit nimmermüdem Sammelfleiß und fast hellseherischem Spürsinn Ihnen erdrückendes Material für alle von Ihnen bearbeiteten Fragen liefert; Ihre aus feinfühligstem Sinn für sprachliche Form und sicherer grammatisch-sprachgeschichtlicher Methode erwachsene Sprachbeherrschung, die die theoriegeblendeten, mit beschränktem Stoff arbeitenden einheimischen Sprachgelehrten weit hinter sich läßt; und fast noch eindrucksvoller die ethischen Werte: nie versagende Geduld, die Sie ein Thema bis in seine letzten Verzweigungen verfolgen läßt, peinliche Sorgfalt, die alle Ihre Arbeiten zu Vorbildern philologischer Akribie gemacht hat, und unbedingte Gewissenhaftigkeit, die sich nie bei halben Lösungen, bei unvollständigen Ergebnissen beruhigt.

Auch nur die wichtigsten der Einzelerkenntnisse anzudeuten, die wir Ihnen verdanken, ist unmöglich; kaum noch die nächsten Fachgenossen vermögen sie voll zu überblicken. Was mehr noch als die Menge des Geleisteten Bewunderung erzwingt, das ist der immer sich wiederholende Eindruck, daß Ihre Veröffentlichungen nur einzelne Goldstücke sind aus einem noch ungehobenen Schatz von Märchendimensionen, die für sich leuchten, aber neben dem Hort, dem sie entstammen, verschwinden würden. Äußere Anlässe, fast Zufälligkeiten sind es ja zumeist gewesen, die besonders innerhalb der arabischen Grammatik und Lexikographie Ihre Aufmerksamkeit gerade auf diesen oder jenen Punkt gerichtet haben: Fehler einer langen Reihe von Fachgenossen. Wer ist der, dem Sie nicht mit unbestechlicher Strenge Fehler nachgewiesen hätten? Damit mag sich der einzelne trösten: er befindet sich in guter Gesellschaft. Seien wir den Unglücklichen, zu denen ich ja auch gehöre, dankbar, daß sie Ihnen Anlaß gegeben haben, durch neue gründliche Untersuchung ihre Irrtümer entscheidend zu berichtigen, Proben Ihrer überlegenen Kenntnis zumal des Altarabischen zu geben; Proben, wie überhaupt die meisten Ihrer Schriften nur Proben sind: viel, gemessen an den Leistungen anderer, wenig, gemessen an dem, was noch in Ihrem Kopf und in Ihren Schubladen ruht.

Damit kommen wir vom Rückblick zum Ausblick: daß das Ganze, das diese Proben vertreten, der Wissenschaft geschenkt werde, so weit die Unendlichkeit der Forschung und gerade Ihrer an keiner scheinbaren Grenze haltmachenden Forschung in endliche Form gefaßt werden kann. Woran wir dabei vor allem denken, das ist das Wörterbuch, das seit 1907, als Sie zum ersten Mal in der Öffentlichkeit den Plan dazu entwickelten, von der gesamten Arabistik, ja von allen irgendwie an den semitischen Sprachen Interessierten sehnlichst erwartet wird. Wir wissen, daß die vorzugsweise auf das Sprachlich-Formale gehende Forschungsrichtung Sie nicht mehr voll befriedigt, daß, wie Sie das beim Studium der neuosmanischen Literatur getan haben, tiefer in den Geist, in die Seele des Orients einzudringen Ihnen als das höhere, das lohnendere Ziel erscheint; wir wissen auch, oder jeder, der einmal wenn auch in kleinem Umfang lexikographische Arbeiten durchgeführt hat, ahnt es wenigstens, welche Unsumme von Entsagung die Fertigstellung eines Werkes von dem Ausmaße des Wörterbuchs erfordert, Verzicht nicht nur auf die Bearbeitung fesselnderer Stoffe überhaupt, sondern auf das Betreten der zahllosen lockenden Pfade, die vom geraden Weg des Zweckvollen seitab ins Endlose zu führen drohen. Aber — darf ich das aussprechen: Dokumente der neuen Bewegungen in der Türkei zu erschließen, was Sie als nobile officium der Orientalistik bezeichnet haben, dazu sind schließlich auch andere imstande — europäisch gebildete Orientalen wie der leider frühverstorbene Ahmed Muhiddin oder europäische Gelehrte, die tief genug in den Orient eingedrungen sind —, wenn auch kaum wieder wie bei Ihnen das Zusammentreffen zweier anscheinend entgegengesetzter Eignungen einem solchen Werke zugute kommen wird: gründlichste arabistisch-islamkundliche Vorbereitung, und Offenheit gegenüber gerade dem unislamischen, westlichen Ideengehalt besonders des neuosmanischen Wortschatzes. Für das Wörterbuch aber — das weiß ein jeder — sind Sie schlechthin unersetzlich. Und wird nicht ein Teil wenigstens der geforderten asketischen Entsagung aufgewogen werden durch das stolze Bewußtsein, ein monumentum aere perennius errichtet, ein Werk geschaffen zu haben, das für viele Generationen von Forschern, von Lehrenden und Lernenden, unentbehrlich sein und selbst, wenn es einmal ersetzt werden sollte, als Grundlage und Kern seines Nachfolgers fortleben wird? Denn mögen auch noch nicht alle erhaltenen alten Dichter und Anthologien zugänglich gemacht sein, mag auch unsere Kenntnis der

alten Prosa noch Lücken aufweisen: so viel läßt sich mit Sicherheit sagen, daß das noch fehlende Material wesentlich Neues nicht hinzubringen wird. Und dafür, daß das jetzt erreichbare Material in denkbar vollkommenster Weise ausgewertet wird, dafür bürgt Ihr Name, bürgt die 35jährige Forschertätigkeit, auf die Sie heute zurückblicken dürfen. So gilt der Wunsch, den Ihnen die Wissenschaft heute darbringt, zugleich Ihrem großen Werk: mögen Ihnen noch reiche Jahrzehnte ungestörter Gesundheit und unverminderter Schaffenskraft und Schaffensfreude beschieden sein, Jahrzehnte gesegneten Einerntens in die Scheuer des Wörterbuchs.

G. BERGSTRÄSSER.



EINE ZAMAḪŠARĪ-HANDSCHRIFT MIT ALT-TÜRKISCHEN GLOSSEN.

VON

W. BARTHOLD (Leningrad).

Die Russische Akademie der Wissenschaften hat im Jahre 1897 in Samarkand, als Geschenk von W. WJATKIN, eine unvollständige und undatierte, aber sehr alte Handschrift von Zamaḫšarī's *Muqaddimat al-Adab* (BROCK. I, 291 unten) erhalten. Außer der persischen Bedeutung wird bei den meisten Worten auch die türkische angegeben. Leider sind diese Glossen nicht uigurisch, wie in der gedruckten Bekanntmachung[1] steht, aber doch in einem sehr altertümlichen Dialekt, der wohl der Sprache der *Qiṣaṣ al-anbiyā* von Rubġūzī am nächsten stehen wird (سق für سو „Wasser", اذاق „Fuß", اذكو „gut", يقوز „schlecht" usw.).

Die Benutzung der Handschrift wird dadurch erschwert, daß die Reihenfolge der Blätter in vollständige Unordnung geraten ist. Die Blätter sollten eigentlich in folgender Ordnung stehen: ff. 1, 9—15, 62, 63, 71—79, 50, 58, 52, 54—57, 59—61, 64, 2—8, 48, 49, 68, 16—23, 69, 67, 24—31, 36—38, 41—47, 39, 40 (danach Lücke), 70 (Lücke), 80, 65, 66, 51 (große Lücke), 35, 32, 34, 33, 53. Bis zur ersten Lücke (außerdem fehlt auf f. 1 ein großer Teil des Vorwortes) gibt die Handschrift den Text der gedruckten Ausgabe (J. G. WETZSTEIN, Lipsiae 1850) bis S. 82, 4 wieder; f. 70 b (f. 70 a enthält einen anderen Text, arabisch und türkisch) beginnt mit S. 86, 1 (zweiter *Qism*) und geht bis 86, 10; f. 80 beginnt mit S. 89, 19; f. 51 endigt mit S. 93, 2; f. 35 beginnt mit S. 278 ult., f. 53 endigt mit S. 285, 2.

Wegen der vielen technischen Ausdrücke und Kulturwörter, die in Zamaḫšarī's Wörterbuch angeführt werden, sind die Glossen nicht nur sprachlich, sondern auch kulturgeschichtlich von Interesse. Besonders viel bietet in diesem Sinne der Abschnitt über Ortsbezeich-

[1] Bulletin de l'Acad. etc. 5. VIII (1898), p. X.

nungen, باب بقعة (f. 75 b—78 a = ed. W. S. 20—23). Arab. *kūra* wird durch pers. *šahr-i buzurg* (in der gedruckten Ausgabe: *šahr-i ḫurd*) und türk. *äl* (ايل) wiedergegeben; im Widerspruch zur eigentlichen Bedeutung des Wortes *kūra* ist hier die Bedeutung „Stadt" gemeint, wie die Wiedergabe von *sūr* oder *dīwār-i šahr* durch *äl tami* beweist. In RADLOFF's *Wörterbuch* findet sich *tam* in der Bedeutung „die Wand, die Mauer", doch nicht in der Bedeutung „Stadtmauer". An einer anderen Stelle (f. 6 a) wird „Stadtgenosse" (بلدىّ oder همشهرى = ed. W. 46, 5) durch بير ايليك (für بير ايللك) wiedergegeben. Für „Dorf" (قرية, ديه) steht اوبا (*oba*), doch f. 6 a für „Dorfgenosse" (قروىّ, همديهى) بير كندليك. Arab. حمّام, pers. كرمابه (ed. W. 21, 8) ist türk. ايسيك سق (im *Arab-filolog* ed. MELIORANSKI 76, 2 ايسى سو); arab. حانوت, pers. دوكان türk. كبيت; in RADLOFF's *Wörterbuch* II, 1197 wird *Käbit* als komanisches, uigurisches (aus dem Kudatku-Bilik) und karaimisches Wort angeführt; dasselbe Wort hat auch Maḥmūd Kāšġarī (I, 258); ohne Zweifel stammt davon das jetzt in einer anderen Bedeutung gebrauchte russ. *Kibitka*. Nebenbei bemerkt, wird durch Zamaḫšarī bestätigt, was auch durch Textstellen (besonders Jaʿqūbī, BGA, VII, 246, 7; 250, 20) bewiesen werden könnte: daß mit حانوت, pl. حوانيت jeder einzelne Laden des Sūq oder Bāzār bezeichnet wird, nicht bloß die „Weinhandlung", wie auch in wissenschaftlichen Übersetzungen zuweilen irrtümlich steht. Interessant ist türk. بشكت für arab. مكتب, pers. دبيرستان (ed. W. 21, 20); Maḥmūd Kāšġarī hat بشغت „Schüler", vgl. das Verbum *bušġur* „anleiten, lehren" bei F. W. K. MÜLLER, *Uigurica*, p. 56 und in RADLOFF's *Wörterbuch* IV, 1872. Noch merkwürdiger ist سين in der Bedeutung قبر oder كور, سينلاغ, für مقبرة oder كورستان, سين توبراق für رمس oder خاك كور (f. 77 a, ed. W. 22, 10—14). Wie von mir an anderer Stelle (*Zap. Vost. Otd. Arkh. Obšč.*, XXV, 59) angeführt worden ist, nannte man *sin* das auf dem Grabe des Toten aufgestellte Steinbild; in RADLOFF's *Wörterbuch* (IV, 628 und 692) wird das komanische und uigurische *sïn* (ï = russ. ы) in dieser Bedeutung von Čag. *sin* „Grab, Grabmal" getrennt; die Form سينلاغ zeigt, daß auch im zweiten Falle der gutturale Vokal stehen muß, und daß das Grab mit demselben Worte wie die Steinfigur bezeichnet wurde. Das Brett, auf welchem die Leiche gewaschen wird (تختة مرده, ed. W. 22, 12 noch: تخته كه مردهرا در روى آن ميشويند), heißt يسقا; von RADLOFF (III, 442) wird dieses Wort nur in der Bedeutung „der Grabhügel, ein turkmenischer Grabhügel" angeführt. Der Münzhof (دار الضرب oder سراى درمزنان, ed. W. 22, 1 im Singular)

heißt میخته اقی; das aus dem Persischen entlehnte Wort میخ „Nagel" wird von RADLOFF in dieser Bedeutung nicht angeführt; bei ZENKER wird aus dem برهان قاطع für میخ die Bedeutung التون واقچه سکه‌سی angegeben; es ist nicht deutlich, weshalb das Wort im Lokativ steht. Die Grube zur Aufbewahrung von Getreide (مطمورة oder چاه غلّه ed. W. 23, 4) heißt آشلیق اوروسی.

An den Abschnitt der Ortsbezeichnungen schließt sich eng der Abschnitt über umzäunte Orte an (باب خطّة, f. 78a—79b und dazu zwei Zeilen f. 50a; ed. W. 23, 10—25, 22). جدار oder دیوار ist natürlich تام; اتى oder بنیاد — تام اولی (vgl. Mahm. K. I, 49 und K. B. 42, 33 u. 43, 1). رهص oder آخیز ist کردك (?), davon رهّاص oder آخیزکر — کردکچی oder پخسه‌جی. Die Wohnungen nach den betreffenden Jahreszeiten sind یازلیق اق یایلیق اڤ und قیشلیق ایڤ (sic). Das große Schloß (صرح, pers. کاخ oder کوشك بزرك; ed. W. 23, 21 noch کوشك بلند) ist اخشیك (?); سده oder پیش سرای ist سرای ایلایی; طارمة oder تارم — فناء oder بیرامن خانه (ed. W. 24, 7 بیرامن سرای) — ایڤ اوتکی; اغاج ایڤ نفق; مقدّم البیت; (?) بیمع دولا الاجوق — قرموص; ایکی چیقیش لیکی بولوك (sic) — نفق (خشت خره ed. W. 24, 16) خره oder رصف; ایڤ اذاق — پایگاه خانه oder مطبخ; قنوقلوق ایڤ — مهمان خانه oder قیطون; توشاغیش (?) کبریع — تیرخانه oder جائز; کوکا — آسمان خانه oder سقف; اش پشیرکو ایڤ — بام oder سطح; (?) اوراك — ستون oder سارية; پتیك — عارض; اغیرلیق — اوجاك. Tor (باب oder در) heißt قبو; بوّاب oder دربان — قبوجی; doch andere von قبو abgeleitete Worte haben die alte Form قبوغ; so اولوغ قبوغ — (ed. W. 25, 13) در بزرك oder رتاج; قبوغ ارتى — دهلیز; جای پاشنهٔ در oder فرضة الباب; قبوغ ینکازوق — بازوی در oder عضادة und قبوغ اوکتجاسی — (آهن در ed. W. 25, 17) پیش در oder ضبة. Schlüssel (اقلید, کلید) ist کریت (bei RADLOFF II, 1358 nur „der Eingang, Zugang"), der Schlüsselkasten (معلاق oder کلیدان ed. W. 25, 18, richtig کلید دان) — کرتمالیك. قفّال „Schlosser" ist کفره‌جی (f. 50a), was ein Wort کفره für قفل „Schloß" voraussetzt.

In dem Abschnitt über Regierung (فصل oder باب سلطان, f. 6b—7b; ed. W. 46, 13—48, 3) ist ولیّ oder خداوند — ارکلیك; bei عمید wird außer خواجه noch نویسنده hinzugefügt; شحنه ist بسقاق; nach ضریبة, plur. ضرائب (ed. W. 46 ult.) folgt statt رشوة — سوقة, plur. رشی und wird durch اورونچ erklärt. Dieselbe Bedeutung hat wahrscheinlich das von RADLOFF durch „Aufregung" übersetzte *urunč* im Kudatku Bilik; in den im *Wörterbuch* (I, 1662) angeführten Beispielen paßt die Bedeutung „Bestechungsgeschenke" viel besser als die Bedeutung „Aufregung".

خراج wird als jährliche Abgabe aufgefaßt und durch ييل ليق wiedergegeben, dagegen جزية oder كزيت durch كيسك; ناطق oder ستور وبنده (ed. W. 47, 7) ist يوريكان تقار.

In dem Abschnitt über Religion (8 a—b, 48 a; ed. W. 48, 14—49, 4) wird حنيف oder پايدار (sic) مسلمانی (ed. W. مسلمان ثابت) durch تولانميش مسلمانليق wiedergegeben; im Abschnitt über ادب (48 b—49 b; ed. W. 49, 12—50, 16) ist حجم الكتاب — كتاب قابەسى; ورّاق oder اوزون غزل — قصيده ;بتيككجى دفترى — جريده ;بتيككجى — كراسه نويس. Im Abschnitt über das Paradies (49 b; ed. W. 50, 16—51, 6) ist كوثر oder اوجماخ حوضى — جوى بهشت, d. h. „Teich" und nicht „Strom des Paradieses" wie im Persischen. Im Abschnitt über Ungläubige (49 b; 68 a; ed. W. 51) ist „Kreuz" ترسالار قبلەسى, „Götze" (صنم oder بت) — بلمن (?).

Im Abschnitt über Schuhwerk (f. 68 b und 16 a; ed. W. 52) ist خف oder موزه — ادوك; dagegen كوث oder كفش — بشمق. Im Abschnitt über Kleidung (f. 23 b, 69 u. 67; ed. W. 61, 21—63, 11) ist ديباج oder ديباه — بارجين, حرير — تورقو (damit hängt wohl das Osmanische تورغو in der Bedeutung „seidene Umhüllung um ein Diplom oder anderes Schriftstück" zusammen, Radloff III, 1458 nach Zenker), قلنسوة oder كلاه — بوروك, aber قلانسىّ oder كلاهدوز — بوركجى.

Im Abschnitt über reißende Tiere (باب سبع; ed. W. 75, 9; der Titel fehlt in der Handschrift f. 42 b) ist „Wolf" (ذئب oder كرك) قورت und nicht بورى — ein Beweis, daß der Ursprung der Glossen mehr im Westen als im Osten zu suchen ist. Dafür sprechen auch die südtürkischen Formen f. 14 a in باب تراب (f. 12 b—14 a; ed. W. 8, 2—9, 19): داش neben تاش für „Stein", داغ neben تاغ für „Berg". Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser der Glossen ein Landsmann des Verfassers des Wörterbuches selbst gewesen ist.

EINIGE FÄLLE ABSICHTLICHER UMGESTALTUNG VON WÖRTERN IM SEMITISCHEN.

VON

H. BAUER (Halle a. S.).

Es ist bekannt, daß im Semitischen, wie auch in anderen Sprachen, vielfach aus religiöser Scheu, aus Anstands- oder sonstigen Gründen, statt des eigentlichen Wortes ein anderes, manchmal sogar eines von entgegengesetzter Bedeutung gewählt wurde. Ein großer Teil dieser Erscheinungen kann als Euphemismus bezeichnet werden. Eine zusammenfassende Behandlung dieses Gegenstandes existiert nicht, wohl aber findet sich viel hierhergehöriges Material in einem Aufsatz von W. Marçais in der NÖLDEKE-FESTSCHRIFT (*Orientalische Studien*, S. 425ff.) und bei NÖLDEKE, *Neue Beiträge zur sem. Sprachw.*, S. 87ff. Weniger bekannt ist die besonders aus der talmudischen Periode überlieferte Gewohnheit, daß man aus religiösen oder abergläubischen Gründen gewisse Wörter durch Veränderung eines oder mehrerer Konsonanten verdrehte. So lasen die späteren Rabbinen für אלוהים : אלוקים, desgleichen für aram. אלהא : אלקא; auch für אֵל wurde nicht selten בַּל gelesen. Beim Aussprechen eines Gelübdes verdrehte man in dem Ausdruck: „קָרְבָּן soll es mir sein" (d. h. verboten soll es mir sein wie ein Opfer) das Wort קרבן in קוֹנָם, daneben auch in קוֹנָס und קוֹנָח. Desgleichen sprach man statt des ungefähr im selben Sinne gebrauchten חֵרֶם : חֵרֶךְ oder חֵרֶק. Ein solcher künstlich zurechtgemachter Ausdruck hieß לְשׁוֹן בָּדוּי, Pl. דברים בדוים. Man vgl. die entsprechenden Artt. in LEVY's *Wörterbuch*. Gegenstücke für diese Erscheinung finden sich ja auch in unseren Sprachen, ich erinnere nur an *Potz Blitz* für Gottes Blitz, *Sapperment*, *Sapperlot* oder *Sackerlot* und an franz. *morbleu* für mort de Dieu usw. Aus dem Arabischen gehört hierher die von WETZSTEIN[1] berichtete Tatsache, daß die Beduinen der syrischen Wüste das Zahlwort *sabʿ* in verschiedener

[1] *ZDMG* XXII (1868), 177 n. 1.

Weise verdrehen, die ʿAneze sagen dafür *samḥ*, die Šarārāt *sabḥ*. „Man liebt es nicht, das Wort *sabʿ* zu gebrauchen, weil *as-sabʿ* gleich *al-laʿna* ist."[1]

Neben diesen mehr gröberen Umgestaltungen, die anerkannte Tatsachen sind, muß man aber, wie ich glaube, auch verschiedene sozusagen feinere oder leichtere annehmen, die man bisher nicht in diesem Sinne betrachtet hat. Ich habe schon früher einmal die Vermutung ausgesprochen, daß אִשֶּׁה, das schon längst mit אֵשׁ „Feuer" zusammengestellt wurde, ein Nomen unit. von אֵשׁ darstellt und daher eigentlich אִשָּׁה lauten sollte. אִשָּׁה ist nun aber das gewöhnliche Wort für „Frau", und ein Nebeneinander dieser beiden Homonyme mußte in der Sprache Israels, besonders bei der Lesung der heiligen Texte, auf die Dauer unerträglich sein. (Wie oft müßte dann Jahwe eine אִשָּׁה dargebracht werden!) Ich möchte daher annehmen, daß man statt אִשָּׁה schon frühzeitig אִשֶּׁה gesagt und nach Analogie anderer Wörter dazu den neuen Genetiv אִשֵּׁה gebildet hat. Möglicherweise hat man damit auf eine so lautende dialektische Aussprache des Wortes zurückgegriffen. Es wäre das ungefähr so, wie wenn wir beim Telephonieren statt *zwei* vorschriftsmäßig *zwoo* sagen, um eine Verwechslung mit „ein" und „drei" zu vermeiden; *zwoo* ist ja die alte Fem.-Form, die dialektisch noch weit verbreitet ist.

Wie also die Umgestaltung von אִשָּׁה zu אִשֶּׁה darum erfolgt wäre, weil das erstere Wort zu unheiligen Nebengedanken Anlaß geben mußte, so möchte ich weiterhin vermuten, daß auch die seltsame Fem.-Form des Zahlwortes „zwei" im Hebr. als absichtliche, hier aus Anstandsgründen erfolgte Umgestaltung zu betrachten ist. Diese Form ist ja von jeher eine Crux für die Grammatiker gewesen. Sie müßte entsprechend dem arab. *ṯintaini* lauten: שִׁתַּיִם. In Wirklichkeit verlangt aber die Punktation die Aussprache שְׁתַּיִם, also mit Schwa bei שׁ und demnach ganz irregulärem Dagesch in תּ[2]. Eine befriedigende Erklärung für diese merkwürdige Form ist noch nicht gefunden. Wir haben aber schon in unserer Grammatik auf die ebenso merkwürdigen syrischen Formen für „sechs" und „sechzig"

---

1 Wenn man in Nordafrika das Zahlwort „fünf" (*ḫamsa*) vermeidet und dafür „Zahl deiner Hand" (*ʿaddat jeddek*) oder „vier und eins" (*arbaʿa waḥad*) sagt (E. Doutté, *Magie et Religion*, S. 327), so gehört das unter die im Eingang genannte erste Gruppe.

2 Nur im Petersburger Prophetenkodex findet sich tatsächlich die zu erwartende Form שִׁתַּיִם, aber sie ist dort anerkanntermaßen von dem durch seine Fälschungen berüchtigten Firkowitsch erst hineinkorrigiert worden.

hingewiesen, für die man lautgesetzlich *šittā* und *šittīn* erwarten sollte, die aber tatsächlich *štā* und *štīn* lauten. Ich möchte meinen, daß damit wenigstens die Richtung gegeben ist, in der wir die Lösung des Rätsels zu suchen haben. Die beiden Erscheinungen, die vollkommen unabhängig voneinander sind, haben jedenfalls das gemeinsam, daß sie den Lautkomplex *šitt-* vermeiden wollen. Es sieht demnach offenbar so aus, als habe diesem eine Bedeutung angehaftet, deren Ausdruck man nicht in den Mund nehmen wollte. Sehen wir näher zu, so finden wir, daß tatsächlich das hebr. שֵׁת, welches bekanntlich „Grundlage", aber auch „Gesäß, podex" bedeutet, im Späthebräischen in die Klasse der med. gem. übergegangen, also zu *šitt-* geworden ist; wenigstens wird von NÖLDEKE, *Neue Beiträge*, S. 143 die Form שׁיתין so gedeutet. Desgleichen haben wir im Neusyrischen die Form *šitta* „podex" (NÖLDEKE, ibidem, S. 144). Wir werden demnach anzunehmen haben, daß in der gemeinen Volkssprache eine Form *šitt-* vorhanden war, die einen anstößigen Klang hatte. Das hebr. שֵׁת scheint dagegen nicht unanständig geklungen zu haben, wie ja überhaupt für Anständigkeit oder Unanständigkeit eines Wortes weniger die materielle Bedeutung desselben maßgebend ist als vielmehr die Sphäre, in der das Wort für gewöhnlich gebraucht wird. Beispiele sind ja naheliegend genug und brauchen hier nicht angeführt zu werden. So mag auch das syr. *eštā* (also mit Vorschlag des Alef), das ja dieselbe Bedeutung hat, dezenter geklungen haben und deshalb nicht vermieden worden sein. Auch die Form *šitt-* selbst ist, wie es scheint, nicht auf dem ganzen aramäischen Sprachgebiet verbreitet gewesen oder doch nicht überall als anstößig empfunden worden. Haben wir doch sowohl im Bibl.-Aram. als auch im Jüdisch-Aram. für „sechs" und „sechzig" bekanntlich die Form *šitta* und *šittīn*. Es ist also möglich, daß die Punktation שְׁ (mit Schwa) nicht im Aramäischen, sondern im Hebräischen selbst ihren Grund hatte, d. h. daß schon in der späthebräischen Volkssprache, von der wir ja fast nichts wissen, שְׁתַּיִם die Bedeutung „podex" im anstößigen Sinn gehabt hätte (der Sinn der Dualform wäre ja ohne weiteres klar, ich erinnere nur an die neuhebr. Form אֲחוֹרַיִם[1]). Man hätte dann schon frühzeitig die Aussprache des Wortes „zwei", dem man ja nicht gut ausweichen konnte, in der genannten Weise umgestaltet.

[1] Wie ich von meinem früheren Schüler Dr. WOSKIN erfahre, gebraucht der Dichter J. S. GORDON für „Hämorrhoiden" den Ausdruck מַחֲלַת אֲחוֹרַיִם.

Wie sich die Dinge auch im einzelnen verhalten mögen, daß für die seltsame Form des Zahlwortes „zwei“ im Hebräischen und der Zahlwörter „sechs“ und „sechzig“ im Syrischen das Vorhandensein eines anstößigen Wortes *šitt-* „podex“ die Ursache gewesen ist, muß als sehr wahrscheinlich gelten[1].

Ein ähnlicher Fall von leichterer absichtlicher Umgestaltung scheint mir auch im arab. *lai̯sa* „ist nicht“ vorzuliegen. Dem zweiten Bestandteil dieses Wortes entspricht im Hebräischen יֵשׁ, im Syrischen *it*, mit Suffix noch *i̯tai̯*. Diese letztere Form weist darauf hin, daß wir als Grundform anzusetzen haben: **i̯itai̯*[2]. Im Arabischen hätten wir demnach **lai̯ṯa* zu erwarten, nicht *lai̯sa*. Wenn man gemeint hat, daß das anlautende *l* die Ablenkung des *ṯ* nach *s* hin verursacht habe[3], so spricht dagegen doch das Wort *lai̯ṯ* „Löwe“ (hebr. לַיִשׁ), wo ja das *ṯ* regelrecht erhalten ist. Seltsamerweise haben wir aber im Arabischen noch zwei Varianten desselben Wortes: *lai̯ta*[4] (entsprechend dem syr. *lai̯t*) und mit weiterer Umgestaltung *lāta*[5] (Wechsel von *ai̯* und *ā* kommt ja auch sonst vor). Es sieht demnach so aus, als ob man absichtlich der Form *lai̯ṯ-* ausgewichen wäre. Sollte der Grund nicht darin liegen, daß eben *lai̯ṯ* der Name des Löwen ist? Der Löwe ist ja neben der Schlange das am meisten

---

1 Es ließe sich denken, daß in gewissen aramäischen Gebieten, wie oben angedeutet, neben einem anstößigen *šittā* ein dezenteres *eltā* „podex“ gestanden habe. Nach dieser Analogie hätte man dann auch in den entsprechenden Zahlwörtern *šitt-* durch *elt-* ersetzt, so daß also die hebr. Form *eltajim* zu lesen wäre und die syr. Formen *eltā* und *eltīn*. Doch lasse ich die Richtigkeit dieser Annahme dahingestellt.

2 Die hebr. Entsprechung dieser Vollform liegt noch in Eigennamen vor: אֲבִישַׁי (neben אַבְשַׁי) bedeutet doch nichts anderes als „der Vater existiert“ („Vater“ steht in diesen Zusammensetzungen bekanntlich für einen Gottesnamen). Ähnliche Namen (mit *ibašši*) ja häufig auch im Akkadischen. יִשַׁי, der Name von Davids Vater, ist eine Kurzform mit Auslassung des ersten Bestandteiles.

3 Brockelmann, *Grundriß* I, 235. Die andere hier angedeutete Möglichkeit, daß die ursprüngliche Form **laiša* gewesen und das *š* im Aram. durch das *l* zu *ṯ > t* abgelenkt worden sei, das dann auch auf die Form ohne Negation (*it*) übertragen wäre, ist doch gar zu weit abliegend.

4 In der Bedeutung „o daß doch“. Der Übergang einer negativen Aussage oder Frage in einen Wunsch ist ja psychologisch leicht verständlich und hat im Arabischen selbst manche Parallelen; so steht bekanntlich nach *allā*, *hallā* usw. die Frage im Sinn einer Aufforderung.

5 Die von Barth, *ZDMG* LXVIII (1914), 361 ff. vertretene Ansicht, daß arab. *lai̯sa* ganz von aram. *lai̯t*, לֵית zu trennen und aus *lā* nebst zwei pronominalen Elementen (*i* + *sa*) zusammengesetzt sei, muß ich für ganz verfehlt halten. Unwahrscheinlich auch seine *ZDMG* LXVII (1913), 494 ff. ausgesprochene Meinung, daß das *ta* von *lāta* „partikelhaft (demonstrativen Ursprungs)“ sei.

gefürchtete Tier, und man begreift daher, daß man seinen Namen nach Möglichkeit vermeidet[1]; man begreift aber auch, daß man selbst einem so unschuldigen Wort wie **laiṯa*, das auf Schritt und Tritt wiederkehrt und ständig den Löwen sozusagen an die Wand malt, dadurch auszuweichen sucht, daß man eine vielleicht dialektische Variante des betreffenden Wortes gebraucht[2]. Tatsächlich wäre ja *laiṣa* die Form, die der äthiopischen Entwicklung des Lautes entspricht, *laiṯa* die der aramäischen Entwicklung entsprechende. Man kann aber noch weiter gehen und fragen, ob der Gleichklang von **laiṯa* „ist nicht" und *laiṯ* „Löwe" wirklich ein bloß zufälliger ist. Sollte das Wort *laiṯ* für Löwe nicht eine Art Abwehrformel sein im Sinne von „er möge nicht da sein"? Ursprünglich hätte diese Formel den Namen begleitet, so wie das jüdische לא עליכם oder das jiddische „nebich", dann aber wäre es an die Stelle des Namens selbst getreten, etwa wie „Gottseibeiuns" eine Bezeichnung für den Teufel geworden ist. So steht ja auch im Jiddischen der Ausdruck „er soll leben" für den Rabbi (auch mit Artikel: der „Er-soll-leben") und im Arabischen steht die Eulogie تعالى oder عزّ وجلّ für Allāh, صلعم für den Propheten Muhammed, usw. Ich möchte die vorgeschlagene Erklärung von *laiṯ* „Löwe" nur als Vermutung äußern, sie würde aber merkwürdigerweise gestützt durch einen anderen, ebenfalls uralten Namen des Löwen, dessen letzte erreichbare Form wohl nach dem Akkadischen als *labʾu* anzusetzen ist; im Hebr. ist das Wort in die Form *qatil* übergeführt und für die Löwin spezialisiert worden: לְבִיא. Wie *laiṯ* entstanden wäre aus *lā + ṯīt*, so ließe sich *labʾu*

---

1 Eben finde ich zufällig in SELMA LAGERLÖF's *Gösta Berling* die Mitteilung, daß der wermländische Bauer den Luchs „Göpa" nennt; „denn im Walde ist es gefährlich, ihn bei seinem rechten Namen zu nennen. Wer ihn am Tage genannt hat, muß am Abend gut nachsehen, ob die Türen und die Luken des Schafstalls gut geschlossen sind, denn sonst kommt er". — Aus der Voraussetzung heraus, daß man den Namen des Löwen — wenigstens auf dem Lande — nicht nennen darf, ist vielleicht auch ein dunkler Spruch im altaramäischen Achikar zu verstehen. Im Papyrus 46 (ed. SACHAU), Zeile 7 heißt es: אריה [לא אי]תי בימא על כן יקראון לקפא לבא d. h. wohl „einen Löwen gibt es nicht im Meer, darum heißt man die Schaumkrone(?) ‚Löwe'". Sollte der Sinn nicht der sein: Auf dem Meer, wo vor dem Löwen keine Gefahr droht, kann man sogar für קפא (so nach COWLEY, *Aramaic Papyri*, S. 239, Bedeutung unklar) לבא (Löwe) sagen?

2 Sollte die Vermeidung des Zahlwortes *sabʿ* (s. oben S. 5 f.) bei den Beduinen sich nicht einfach daraus erklären, daß *sabuʿ* (ursprünglich Raubtier) bei diesen Leuten gewöhnlich vom Löwen gebraucht wird? Die Bedeutung „Fluch", die ja sonst für *sabʿ* nicht bekannt ist, wäre dann sekundär.

zerlegen in בא + לְ; und wie jenes zu deuten wäre als „er möge nicht da sein“, wäre לָבא zu deuten als „er möge nicht kommen!“ Wenn man die hier gewagten Erklärungsversuche gelten läßt, so hätten wir den auf den ersten Blick merkwürdigen Fall, daß man zuerst für das eigentliche Wort eine Umschreibung gewählt und dann vor der Umschreibung selbt eine Scheu empfunden hätte. Die Merkwürdigkeit verschwindet aber, wenn man sich vergegenwärtigt, daß z. B. auch die Bezeichnung „Gottseibeiuns“ (wenigstens nach meinem Sprachgefühl) unheimlicher klingt als der angestammte Name „Teufel“.

Nur noch ein paar Worte über den gewöhnlichen arab. Namen der Schlange: *ḥaįįat.* Das Wort entspricht genau dem hebr. חַיָּה und bedeutet offenbar eigentlich „das Lebendige, das Tier“. Nun lautet aber das Wort im Aramäischen *ḥi(e)u̯įā*, und wie man auch über dessen Etymologie denken mag, jedenfalls ist die Form dieses Wortes gegenüber *ḥaįįat* die ursprüngliche. Anderseits kann *ḥaįįat* nicht gut regelrecht aus **ḥiu̯įat* entstanden sein. Ich möchte daher vermuten, daß man auch hier durch eine leichte Umformung dem Wort den schrecklichen Klang genommen und daraus das harmlose „Tier“ schlechthin gemacht habe[1]. Dieser Umstand kann seinerseits wieder die Veranlassung gewesen sein, für „Tier“ ein neues Wort zu bilden: *ḥaįau̯ān.*

Wenn die hier aufgeführten Beispiele absichtlicher Umgestaltung vielleicht nicht alle dem Leser einleuchtend erscheinen mögen, so darf ich doch wohl annehmen, daß man wenigstens die darin vertretenen Grundgedanken allgemein billigen wird. Ich bin überzeugt, daß durch sie die Etymologie noch mancher rätselhafter Wörter ihre Aufhellung erfahren kann und daß insbesondere auch scheinbare Abweichungen von den sog. Lautgesetzen auf diese Weise eine befriedigende Erklärung finden werden.

---

1 Mehrere andere Euphemismen für „Schlange“ bei NÖLDEKE, *Neue Beitr.*, S. 89. Wenn im Tigrē *arųē* die Schlange bezeichnet, während das entsprechende hebr. Wort אַרְיֵה „Löwe“ bedeutet, so wird auch hier die ursprüngliche Bedeutung des Wortes eine allgemeinere (Tier oder ähnlich) gewesen sein, die dann an die Stelle des eigentlichen Wortes für Schlange und Löwe getreten ist.

DIE KORANLESUNG DES HASAN VON BASRA.

VON

G. BERGSTRÄSSER (München).

Für die Verwertung des ungeheuren, uns in Korankommentaren und Spezialwerken, bei Grammatikern und Lexikographen erhaltenen Variantenmaterials zum Koran zu textkritischen, grammatischen oder lexikalischen Untersuchungen scheint es zu genügen, wenn man die auf die fragliche Stelle und ihre Parallelen, auf die zu untersuchende grammatische oder lexikalische Erscheinung bezüglichen Angaben sammelt und verarbeitet. So unmöglich es bei einem jeden anderen Literaturwerk wäre, etwa handschriftliche Varianten ohne Rücksicht auf ihre Herkunft und äußere Beglaubigung zu benützen, so muß für den Koran jenes Verfahren bis auf weiteres als zulässig und sogar unvermeidlich anerkannt werden. Denn einmal haben wir es hier mit einer in erster Linie mündlichen, erst sekundär auch schriftlich niedergelegten Überlieferung zu tun, bei der kompliziertere Mischungsverhältnisse verschiedener Zweige möglich und daher schwerer äußere Anhaltspunkte für die Kritik zu gewinnen sind als bei handschriftlicher Überlieferung, und andrerseits erscheint gegenüber den Namen der Gewährsmänner für die einzelnen Lesarten entschiedene Skepsis angezeigt. Trotzdem muß auch im Interesse der Verwertung der Lesarten für textkritische und andere Zwecke wenigstens einmal der Versuch gemacht werden, gewissermaßen im Horizontalschnitt durch die Masse der Lesarten die *qirā'a* einer einzelnen Autorität als Einheit zu untersuchen; und ganz unerläßlich ist dies als Vorarbeit für eine Geschichte des Korantexts. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, einen solchen Horizontalschnitt zu legen.

Daß ich dazu die Koranlesung des Hasan von Basra wähle, hat mehrere Gründe. Sie ist die älteste, die uns — angeblich — vollständig erhalten ist. Sie hat nie eine besondere Rolle gespielt, die Überlieferung über sie ist daher ärmer und durchsichtiger als bei den

berühmteren Koranlesungen, für deren Untersuchung die Heranziehung handschriftlicher Quellen unerläßlich wäre. Und schließlich ist Hasan unter den Vierzehn Koranlesern der einzige, der über die Koranlesung hinaus geistig eine Rolle gespielt hat, wenn man von den Grammatikern, voran abū ʿAmr, absieht. Dazu kommt, daß gerade im gegenwärtigen Augenblick eine Darstellung von Hasan's Koranlesung vielleicht nicht unwillkommen sein wird als Ergänzung zu der trefflichen Monographie über ihn, die H. H. SCHAEDER im *Islam* zu veröffentlichen begonnen hat; wie der Verfasser mir freundlichst mitteilt, beschränkt sich der einschlägige Abschnitt seiner Arbeit auf die Erörterung der historischen Nachrichten über Hasan's Beschäftigung mit dem Koran, ohne auf die *qirāʾa* selbst einzugehen.

Unsere Hauptquelle für die *qirāʾat al-Ḥasan* ist der die Vierzehn Leser[1] behandelnde *Itḥāf* des Bannāʾ († 1117 d. H.)[2], ein sehr junges, aber wertvolles Handbuch der Lesartenwissenschaft, weitaus das wertvollste der m. W. bisher durch den Druck zugänglich gemachten, ausgezeichnet durch Reichhaltigkeit, übersichtliche Disposition, Genauigkeit (von leider nicht ganz wenigen Druckfehlern abgesehen) und zahlreiche Quellenangaben, die allerdings zum Teil aus ibn al-Gazarī's († 833) *Našr*[3], dem für die ganze Folgezeit maßgebenden Hauptwerk über die Zehn, herübergenommen zu sein scheinen. Al-Bannāʾ seinerseits schöpft aus den *Mufradāt* des Ahwāzī († 446)[4], Verfassers einer ganzen Reihe von Lesartenwerken. Diese Sammlung von Monographien einer ziemlichen Anzahl von Lesern scheint der ganzen späteren Zeit die einzige Quelle für Hasan gewesen zu sein. Denn auch ein zweites, von al-Bannāʾ in der Einleitung nicht genanntes, aber im Laufe der Darstellung mehrfach als Autorität für die Lesung Hasan's zitiertes[5] Werk, nämlich der *Muṣṭalaḥ* des als Kommentators der *Šāṭibīja* bekannten ibn al-Qāṣiḥ († 801)[6],

1 Die Sieben — a) Nāfiʿ, b) ibn Kaṯīr, c) abū ʿAmr, d) ibn ʿĀmir, e) ʿĀṣim, f) Ḥamza, g) al-Kisāʾī —, die sie zur Zehn ergänzenden Drei — h) abū Gaʿfar, i) Jaʿqūb, k) Ḫalaf — und die Vier — l) ibn Muḥaiṣin, m) al-Jazīdī, n) al-Ḥasan, o) al-Aʿmaš —, jede Gruppe der vorhergehenden an Ansehen nachstehend.

2 BROCKELMANN II, 327; gedr. Kairo 1317.

3 BROCKELMANN II, 201.

4 BROCKELMANN I, 407. Die *Mufradāt* beschränken sich also nicht, wie Hadschi Qalfa s. v. angibt, auf die Sieben; wenn auch die die Sieben behandelnden Einzelschriften wohl zu einer besonderen Sammlung vereinigt worden sind. (Die Hs. des British Museum Suppl. 85 ist ein anderes Werk über die Sieben.)

5 Mit dem Titel zu Koran 17, 1; 17, mit dem Namen des Verfassers zu 20, 86.

6 BROCKELMANN II, 165.

führt auf al-Ahwāzī zurück[1]; das von al-Bannā' mitbenützte[2] ältere Parallelwerk zum *Itḥāf*, das der Versifikator des *Muṣṭalaḥ*[3] al-Qabāqibī († 849) verfaßt hat[4], der *Īḍāḥ*, beruht für Hasan auf derselben Grundlage; und das Gleiche wird wohl auch für das unmittelbare Vorbild des *Itḥāf*[5], das *Kitāb Laṭā'if al-išārāt li-funūn al-ʿibārāt fī qirā'at al-arbaʿa ʿašar*[6] des bekannten Buḫārī-Kommentators al-Qasṭallānī († 923)[7] gelten, aus dem der *Itḥāf* möglicherweise nur ein Auszug ist.[8]

Eine Ergänzung erfährt die Lesartenliteratur durch die Korankommentare, unter denen auch hier der für den Korantext so wichtige *Kaššāf* az-Zamaḫšarī's († 538) an erster Stelle zu nennen ist; in ihm findet sich der größte Teil von Hasan's Lesarten wieder, sehr oft anonym, oft genug aber auch mit Namensnennung. Der *Kaššāf* scheint unter den jüngeren Kommentaren dieselbe Rolle des einzigen Trägers

1 Vgl. die Konstantinopler Hs. Fatih 57, die auf fol. 12ff. den *Muṣṭalaḥ* — vollständig hier: *Kitāb Muṣṭalaḥ al-išārāt fī l-qirā'āt az-zawā'id ʿalā s-sabʿ* — enthält, fol. 13 r. Der *Muṣṭalaḥ* behandelt nur 6 *qirā'āt*, nämlich die zweiten Sieben mit Ausschluß von al-Jazīdī.

2 Für Hasan zitiert zu Koran 17, 1.

3 *Taisīr mā fī l-Muṣṭalaḥ*, Konstantinopler Hs. Ragib 15 fol. 12ff. Der von Brockelmann II, 115 offenbar dem gedruckten Katalog entnommene Titel *Mawāhib* scheint irrig aus dem Anfang *jaqūlu rāǧī llāhi ḏī l-mawāhibi* abgeleitet zu sein.

4 Brockelmann a. a. O. Eine Hs. des *Īḍāḥ* auch Damaskus Ẓāhirija *Qirā'āt* 6.

5 Vgl. dort S. 5 Z. 31.

6 So der vollständige Titel des den *Itḥāf* an Umfang weit übertreffenden Werks in der Hs. Damaskus Ẓāhirija *Qirā'āt* 30; die Vermutung von Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 1920, S. 43, daß das von al-Qasṭallānī selbst zitierte Buch über die 14 Koranlesungen von den *Laṭā'if* verschieden sei, bestätigt sich also nicht.

7 Brockelmann II, 73. — In der Konstantinopler Hs. Fatih 32 (die nur den ersten von wohl zwei Bänden enthält) ist mir ein direkter Hinweis auf die für Hasan benützte Quelle nicht begegnet.

8 Gelegentliche Anführungen von Hasan'schen LAA. finden sich wohl in allen größeren LAA.-Werken, z. B. im *Našr* und im *Kašf* des Makī († 437; Brockelmann I, 406). Der *Kašf* könnte, weil älter als al-Ahwāzī, wichtig sein, wenn Makī nicht, wie eine ziemliche Zahl von Proben nach der Berliner Handschrift Ahlwardt 578 ergeben hat, durchgängig auf Quellenangaben verzichtete und sich dem Plan seines Werkes entsprechend — die *ʿilal*, Argumente für und wider, der LAA. der Sieben darzustellen — fast völlig darauf beschränkte anzugeben, welcher innerhalb der Sieben vertretenen LA. Hasan (neben zahlreichen anderen alten Autoritäten) sich anschließt, so daß gerade die für ihn charakteristischen LAA. ausfallen. Die Angaben Makī's stimmen im allgemeinen zu denen al-Bannā''s; die paar Abweichungen führen nicht weiter. — Der die *šawāḏḏ* behandelnde *Taqrīb* des Ṣafrāwī († 636; Brockelmann I, 410) berücksichtigt, wie schon das Fragment Berlin Ahlwardt 613 erkennen läßt, Hasan überhaupt nicht.

der Überlieferung von Hasan's Koranlesung zu spielen wie unter den Lesartenwerken die *Mufrada* al-Ahwāzī's; auch die beiden die Lesarten stark berücksichtigenden Kommentare, die al-Bannā' gelegentlich herangezogen hat, *Al-Baḥr al-muḥīṭ* von abū Ḥaijān († 745)[1] und *Ad-Durr al-maṣūn* von seinem Schüler (ibn) as-Samīn († 756)[2] entnehmen wahrscheinlich wenigstens ihre Angaben über Hasan, wenn nicht ihr gesamtes Lesartenmaterial, dem *Kaššāf*[3, 4].

Eine voll befriedigende Quelle ist Zamaḫšarī nicht. Er ist in der Mitteilung der Lesarten weder konsequent noch besonders sorgfältig verfahren. Ohne Grund läßt er die Namen der Leser, auch wo sie ihm bekannt sein müssen, weg, und zwar in den späteren Teilen des Kommentars immer mehr. Er macht sich oft nicht die Mühe, die Aussprache der mitgeteilten Lesarten ausreichend zu bezeichnen, so daß in einem unvokalisierten Text viele ganz unverständlich bleiben. Man kann sich des Eindrucks von Flüchtigkeit kaum erwehren.

Zamaḫšarī's Hauptquelle ist noch unbekannt. Für Hasan zitiert er al-Farrā' († 207)[5], Quṭrub († 206)[6] und ibn-Ginnī († 392)[7]. Die Zitate aus den ersten beiden machen nicht den Eindruck direkter Benutzung; wahrscheinlicher ist solche für ibn-Ginnī. Als Hauptquelle nämlich wird man ein Spezialwerk über Koranlesarten vermuten müssen; dabei denkt man in erster Linie an die Werke des ibn Mugāhid († 324)[8], vor allem sein Buch über die *šawādd*. Dazu aber hat eben ibn Ginnī einen von Zamaḫšarī gelegentlich mit Titel zitierten[9] sprachlichen Kommentar *Al-Muḥtasab* geschrieben[10], in dem

1 BROCKELMANN II, 109. Für Hasan (wohl nur indirekt auf Autorität des *Durr*, s. u.) zitiert *Itḥāf* zu Koran 19, 1; 20, 86; 23, 117.

2 Bei al-Bannā': as-Samīn (ohne ibn). BROCKELMANN II, 111. Für Hasan zitiert *Itḥāf* zu Koran 17, 1; 21, 21; 59, 24 und an den in der vorigen Anm. genannten Stellen.

3 Vgl. AHLWARDT zu Hs. Berlin 882, und *Itḥāf* zu Koran 17, 1, wo *Durr* mit *Kaššāf* zusammengeht gegen *Muṣṭalaḥ* und *Īḍāḥ* (vgl. auch zu 19, 1 S. 58 Anm. 5).

4 Der den beiden genannten Kommentaren verwandte des 'Ukbarī († 616; BROCKELMANN I, 282, gedr. z. B. Kairo 1321) berücksichtigt Hasan nur ganz gelegentlich.

5 Zu 10, 17; 26, 210 (s. unten bei 2, 96). Wohl aus seinem vielzitierten Korankommentar. Auch Ṭabarī zitiert al-Farrā' (für Hasan zu 10, 17; 59; und vgl. unten zu 21, 21).

6 Zu 57, 29, vielleicht aus seinem *Kitāb I'rāb al-Qur'ān* (FLÜGEL, *Gramm. Schulen*, S. 67).

7 Zu 12, 16.

8 NÖLDEKE, *Gesch. d. Qorâns* S. 294.

9 Zu 19, 85.

10 BROCKELMANN I, 126.

auch al-Farrā' und Quṭrub zitiert werden[1]. — Die drei oben Genannten sind Sprachgelehrte; es ist möglich, daß die zahlreichen verstreuten Erwähnungen von Hasan's Lesarten in der grammatisch-lexikalischen Literatur weiterführen könnten — so weit sie mir allerdings zur Verfügung stehen, ergeben sie nichts Neues. Auch Hasan's Landsmann Sībawaih († 175), bei dem man am ehesten Belehrung zu finden erwarten würde, bespricht nur ein paar Mal seine Lesarten, teils mit, teils ohne Nennung seines Namens[2]; immerhin eine wertvolle Bestätigung ihrer Echtheit.

Neben dem *Kaššāf* tritt der große Kommentar von Ṭabarī († 310), so große Bedeutung ihm sein Alter und seine sonstige Stoffülle verleihen, als Quelle für Lesarten und insbesondere solche Hasan's zurück. Ṭabarī scheint bewußt nur eine Auswahl von Hasan's Lesarten zu bieten, soweit sie ihm erheblich und sicher genug schienen. Daneben kommt es auch bei ihm vor, daß eine Lesart zwar erwähnt, aber Hasan's Name nicht genannt wird. Ein abschließendes Urteil wäre erst möglich, wenn Ṭabarī's Angaben über Lesarten gesammelt und im Zusammenhang bearbeitet wären, ein dringendes Desiderat für die Geschichte des Korantexts, so lange keine Aussicht besteht, daß sein Lesartenwerk selbst wiedergefunden würde. Ich habe mich — während ich *Itḥāf* und *Kaššāf* vollständig auf Hasan's Lesarten durchgesehen habe[3] — bei Ṭabarī auf Nachschlagen von Fall zu Fall beschränken müssen, so daß mir vielleicht manche wichtige Angabe, möglicherweise sogar über sonst nicht erwähnte Lesarten, entgangen sein kann.

Für die älteste Überlieferungsgeschichte von Hasan's Koranlesung besitzen wir außer dem bisher Mitgeteilten nur noch eine, ziemlich wertlose Angabe, die Namen der beiden Überlieferer, die man entsprechend den kanonischen Überliefererpaaren der Sieben auch dem Hasan zuschreibt[4]: abū Nu'aim Šuǧā' ibn abī Naṣr al-Balḫī, der 9. Schicht angehörend, also etwa ein Jahrhundert nach Hasan, und abū 'Umar Ḥafṣ ibn 'Abdal'azīz ibn 'Umar ad-Dūrī, bekannt als einer der Hauptüberlieferer des abū 'Amr, † 246 oder 248, also noch später. Beide erscheinen m. W. nie, wie so oft die Über-

1 Vgl. in der Konstantinopler Hs. Ragib 13 fol. 2[v]f.

2 Sīb. §§ 37. 566 gegen Ende; anonym §§ 17. 124. 128. 140. 242.

3 Ohne natürlich garantieren zu können, daß ich nicht die eine oder die andere übersehen hätte.

4 *Itḥāf* S. 4 Z. 21.

lieferer anderer Leser, als Autoritäten für eigene Lesarten innerhalb der von ihnen vertretenen *qirā'a*.

Den Versuch, die Überlieferungsgeschichte weiter aufzuhellen, können wir erst nach Vorführung von Hasan's *qirā'a* von innen heraus unternehmen.

Wir wenden uns also jetzt zu Hasan's Koranlesung selbst; und zwar, der üblichen Einteilung der Lesartenwerke folgend, zunächst zu den allgemeinen Aussprachegrundlagen (*uṣūl*).

In dem allgemeinen Teil des *Itḥāf* spielt Hasan keine große Rolle. In dem „großen *iddigām*", der Verschmelzung von Konsonanten unter Schwund eines zwischen ihnen stehenden kurzen Vokals, steht er abū ʿAmr nahe, für den diese unter den Sieben bezeichnend ist; doch trifft sie bei Hasan nur gleiche (bei abū ʿAmr z. T. auch ähnliche) Konsonanten und findet nur in der Wortfuge statt, dort aber auch in dem von abū ʿAmr ausgenommenen Fall, daß das erste Wort mit der Pronominalendung *-ta*; *-ti*; *-tu* endet, z. B. *a-fa-anta tukrihu* 10, 99 (bei abū ʿAmr gelegentlich auch im Wortinnern). Auch in bezug auf den „kleinen *iddigām*" (bei Vokallosigkeit des ersten Konsonanten), an dem von den Sieben hauptsächlich die Kufenser (ʿĀṣim, Ḥamza, al-Kisā'ī) und wieder abū ʿAmr beteiligt sind, steht Hasan diesem am nächsten. Der *madd*, die Überdehnung eines langen Vokals hauptsächlich in der Nachbarschaft von Hamz, sowie der *sakt*, das leichte Verweilen auf vokallosem Konsonanten (einschließlich و und ى in *ai au*) vor Hamz, offensichtlich zwei der jüngsten Erfindungen der Koranlesekunst, sind auf Hasan nicht angewendet worden[1]. Die von Nāfiʿ und ibn Katīr sowie in noch höherem Maße von abū ʿAmr vorgenommenen „Erleichterungen" beim Zusammentreffen von zwei Hamz im Anlaut aufeinander folgender Silben (im Wortinnern oder in der Wortfuge) fehlen bei Hasan fast ganz; ebensowenig nimmt er an der weitgehenden „Erleichterung" von einfachem Hamz teil, wie sie in verschiedenen Fällen besonders von Warš *ʿan* Nāfiʿ und von abū ʿAmr geübt wird, oder an dem künstlichen System des *waqf Ḥamza wa-Hišām* (*ʿan* ibn ʿĀmir) *ʿalā l-hamz*, nach dem bei einem in Pausa stehenden Wort auch im Wortinnern weitgehendste Reduktion des sonst voll bewahrten Hamz erfolgt. Von der *imāla* des *ā*, die bei abū ʿAmr einerseits und Ḥamza und al-Kisā'ī andrerseits in

1 Abgesehen von einer leichten Überdehnung von langem Vokal vor Hamz im gleichen Wort, in bezug auf die Hasan in dem *ittifāq* der Leser inbegriffen ist.

sehr großem Umfang, wenn auch teilweise nach verschiedenen Regeln, stattfindet, ist bei Hasan nur in ganz vereinzelten Fällen die Rede. Die Feinheiten des *tarqīq ar-rā'* und *taglīẓ al-lām* unter gewissen Umständen sind unter den Sieben eine Besonderheit von Warš *'an* Nāfi'[1], es nimmt also nicht wunder, daß Hasan in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird. Doch geschieht dies auch nicht bei der Frage der Andeutung des abfallenden Vokals in Pausa (*rūm* bzw. *išmām*), die von abū 'Amr und den Kufensern gelehrt wird. In bezug auf *al-waqf 'ala marsūm al-ḫaṭṭ*, d. h. die Pausalform von Worten, deren Konsonantenorthographie ausnahmsweise die Kontext- statt der Pausalform wiedergibt (wie die koranischen Schreibungen رحمت u. ä.) geht Hasan in der Einsetzung der wahren Pausalformen (also *raḥmah* usw.) besonders weit, indem er auch an Stellen, wo nur abū 'Amr oder al-Kisā'ī (die übrigen der Sieben folgen der Konsonantenorthographie) vom Konsonantentext abweicht (nicht beide), mit dem betreffenden übereinstimmt.[2]

Dieses aus dem allgemeinen Teil des *Itḥāf* gewonnene Bild bedarf jedoch in einem wichtigen Punkt der Richtigstellung, und zwar in bezug auf die Behandlung des Hamz. Der Angabe nämlich, daß Hasan das Hamz so gut wie vollständig bewahre, stehen verschiedene Nachrichten über seine Lesungen einzelner Stellen entgegen: 46, 19 *adhabtum* für *a-adhabtum*, und weiter s. u. zu 68, 15; 2, 31 *anbīhim* für *anbi'hum*; 33, 14 *sūla* für *su'ila*; 34, 10 *gibālubi* für *gibālu ūbi* (*Itḥāf*: *bi-waṣl al-hamza wa-sukūn al-wāw*); 57, 29 Zam. für *li-al-lā* nach Quṭrub *lila*, nach anderen *laila*; 12, 28 (wie sonst?) *rā* für *ra'ā* (*li-l-itbā'*, d. h. der Übereinstimmung mit dem Schriftbild zu liebe, welches im Koran stets را ist, nicht رأى[3]); 19, 23 *fa-agāhā* für *fa-agā'ahā*, vgl. 39, 60 جاأتك (so!) für *gā'a:ka*; 59, 3 *al-galā* für *al-galā'a* und entsprechend 16, 29 (und so stets) *šurakāja* für *šurakā'ī* sowie 20, 86 *ulāi*[4] für *ulā'i*; 17, 33 *ḫaṭan* für *ḫaṭ'an*, s. u. z. St.; und vgl. unten zu 10, 17.

1 Abgesehen von dem *taġlīẓ* des *l* von الله nach *a* und *u* (*-a llāh*; *-u llāh*), in dem die Leser übereinstimmen.

2 Die den Schluß des allgemeinen Teils bildenden beiden Kapitel über *jā'āt al-iḍāfa* (d. h. die Aussprache des Suffixes der 1. Pers. Sing. als *-ī* oder *-ija*) und *al-jā'āt az-zawā'id* (d. h. die Frage der Quantität von auslautendem *-i* an Stellen, wo es defektiv geschrieben ist) behandeln nicht wirkliche Prinzipienfragen, sondern sind nur systematische Übersichten über die an den einzelnen Stellen vorkommenden Lesarten; sie können daher hier unberücksichtigt bleiben. Vgl. über einiges Einschlägige unten.

3 S. Nöldeke, *Gesch. des Qorāns* III, neu bearb. v. G. Bergsträsser, S. 39.

4 *Baḥr* und *Durr*: *ulāji*, aber ibn al-Qāṣiḥ: *bi-kasra mulaijana* (d. h. diphthong-

Alles dies sind Erleichterungen, die über das Maß derer wesentlich hinausgehen, die von den oben genannten Vertretern der Erleichterung vorgenommen werden, und sich der Sprachform nähern, die wir als die Grundlage der koranischen Orthographie rekonstruieren können[1]. Der Schluß liegt nahe, daß Hasan um so eher auch die geringeren Erleichterungen geübt hat, daß aber nur die extremsten Fälle ausdrücklich überliefert wurden und die spätere Lesartenwissenschaft das Schweigen der Überlieferung über die gewöhnlicheren Fälle unrichtig als Ablehnung der Erleichterung gedeutet hat.

Mit der *imāla* steht es wahrscheinlich nicht anders, wenn auch hier das Material zu einer sicheren Beurteilung nicht ausreicht. Hasan liest mit *imāla* des *ā*: *rāna* 83, 14[2]; *ḍunkā*[3] (statt *ḍankan*) 20, 123, dies sogar (*Itḥāf* z. St.) *maʿ al-imāla al-maḥḍa*. Sollte nicht hier die Lesartendifferenz und bei *rāna* die Dunkelheit des sehr umstrittenen Worts die ausdrückliche Konstatierung der Aussprache mit *ā* veranlaßt und so in diesen Einzelfällen eine im allgemeinen verlorene Erinnerung an *imāla* bei Hasan gerettet haben?

Ich wende mich nun zu den Einzellesarten (*farš al-ḥurūf*).

Dabei beschränke ich mich auf die charakteristischsten, d. h. auf diejenigen, die nicht auch von einem der Sieben vertreten werden. Dieses Verfahren widerspricht zwar der chronologischen Folge; eigentlich müßte umgekehrt von der Koranlesung Hasan's und seiner Zeitgenossen ausgegangen und festgestellt werden, worin die Späteren von ihr abweichen. Aber je weiter zurück, desto weniger wissen wir über die Koranlesung; ein Ausgehen von ihren ältesten Entwicklungsstufen verbietet sich also praktisch. Und auch historisch hat es einige Berechtigung, die Sieben zu grunde zu legen; denn da die Entwicklung auf sie zu konvergiert, gewinnt man von ihnen aus einen besseren Überblick, als er von den viel stärker verschiedenen älteren Lesungen aus möglich wäre.

Um die einzelnen Lesarten für die Gewinnung eines Bildes vom Charakter der Koranlesung Hasan's fruchtbar zu machen und zugleich die textkritische Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut

---

bildend) *min ġair hamz wa-lā madd wa-lā jā'*, also etwa *ulai* (vgl. Zam. اولى als LA. des ʿĪsā ibn ʿUmar), woraus sich als Mittelwert wohl der von der arabischen phonetischen Theorie und Terminologie nicht erfaßbare Langdiphthong ergibt.

1 Vgl. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 42 ff.

2 *Itḥāf* S. 55 Z. 22; nicht zur Stelle.

3 Wohl so (mit *u*); *Itḥāf* ضنكا, aber vgl. ضنكى Zam. als anonyme LA.

zu beantworten, zwei Aufgaben, die unlösbar ineinander verflochten sind, muß von Fall zu Fall der Versuch gemacht werden festzustellen, ob eine der beiden einander gegenüber stehenden Lesarten aus der anderen hervorgegangen sein und was dies veranlaßt haben kann; wobei als Ursachen hauptsächlich zufällige Ungenauigkeit der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung, Dialektverschiedenheit, absichtliche Änderung aus sprachlichen oder inhaltlichen Gründen in Frage kommen. Es leuchtet ein, daß diese Feststellung eingehende Spezialuntersuchungen für die einzelnen Stellen erfordern würde; ebenso aber, daß solche hier nicht vorgenommen werden können. Ich habe mich im Gegenteil auf sehr vorläufige Erwägungen beschränken müssen und bin mir peinlich bewußt, daß diese kaum überall annähernd das Richtige treffen werden[1], ganz abgesehen von der vielfachen Unsicherheit des Materials selbst. Doch hoffe ich, daß die Mängel meiner Interpretation das Gesamtbild nicht wesentlich beeinträchtigen werden.

Auch im Ausdruck habe ich mich größter Knappheit befleißigt. Ich führe nur jeweils die differierenden Worte an (unter Zugrundelegung der Flügel'schen Ausgabe), indem ich für den Zusammenhang auf den Text verweise. Wo zwei Lesarten etwa gleichwertig sind, also keine als weniger ursprünglich oder als dialektisch bezeichnet werden kann, enthalte ich mich jeder Bemerkung; wo mir das Verhältnis der Lesarten zueinander unklar geblieben ist oder die Überlieferung verdächtig scheint, setze ich Fragezeichen. Mit „dialektisch" bezeichne ich alles, was nicht als hochsprachlich, klassisch, voll anerkannt ist[2], ohne durch diese Benennung[3] eine Lesart als weniger ursprünglich oder wertvoll bezeichnen zu wollen.

Die Lesarten ohne Quellenangabe entstammen dem *Itḥāf*, die mit Zam. bezeichneten dem *Kaššāf*, die mit „auch Zam." bezeichneten beiden Werken; dabei sind aus dem *Kaššāf* nur diejenigen Lesarten aufgenommen, die ausdrücklich auf Hasan zurückgeführt werden. Die Aufzählung folgt im allgemeinen der Aufeinanderfolge im Koran, doch sind in noch höherem Maße, als das schon die einheimischen Darstellungen tun, verwandte Stellen zusammen behandelt.[4]

1 Vor allem in bezug auf die etwaigen Motive absichtlicher Änderungen; doch vgl. hierzu unten 53 f.

2 Für das Lexikalische folge ich dabei im allgemeinen dem *Ṣiḥāḥ*.

3 Ich bin mir bewußt, daß sie nur sehr bedingte und relative Geltung hat.

4 Die LA. Hasan's ist gewöhnlich einfach der (oder den) sonst üblichen nach-

S. 1, 1 (und so wohl stets; auch Zam., Anhang zum *Kašf* Hs. Berlin AHLWARDT 578 S. 517) *al-ḥamdu li-llāhi*: *al-ḥamdi*[1], Vokalharmonie; vgl. 6, 98 *mustaqa*|*irr*: *mustuqarr*. — 1, 4 (auch *Našr* Hs. Berlin AHLWARDT 657 fol. 19r, mit der Bemerkung *muškila*) *naʿbudu*: *juʿbadu*, d. h. wohl, daß zwar das Gebet um Hilfe und Leitung (*nastaʿīn*, *ihdinā*) nur für die gilt, die eben die Fātiḥa sprechen, aber die Verehrung Allah's nicht auf sie beschränkt ist („man dient dir"). — 1, 5 (auch *Kašf* Anhang S. 518) *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*: *ṣirāṭan mustaqīman*, wohl das Ursprüngliche, während der othmanische Text, in dem der „gerade Weg" als bereits vorhandener fester Begriff vorausgesetzt wird, eine jüngere Textform darstellt, die immerhin auch auf den Propheten zurückgehen kann.

S. **2**, 1 (und so stets) *lā raiba fīhi*: *raiban*, ganz aus dem Rahmen der Konstruktion des *lā li-nafj al-gins* und verwandter herausfallend, besonders auffällig, weil die Konsonanten vom othmanischen Text abweichen; also wohl dialektisch und vielleicht das Ursprüngliche. Die Tragweite der Differenz ist schwer abzuschätzen, weil die Hasan zugeschriebenen Lesungen verwandter Stellen auch unter den Sieben Vertreter oder wenigstens, wie *ḫaufa* für *ḫaufun* 2, 36 und in ähnlichen Fällen (i) oder umgekehrt *gidālun* für *gidāla* 2, 193 (h), Analogien haben.

2, 16 (und so stets) *ẓulumāt*: *ẓulmāt*, und ebenso ohne das zweite *u* (*Itḥāf* zu 2, 81) *rusul-* mit Suffix (auch ohne Suff. o[1], vor zweibuchstabigem Suffix auch c), 2, 190 *al-ḥurumāt*, 3, 197 *nuzulan* (o[1]), 4, 12ff. Zam. *sudus*, „und ebenso" *ṯuluṯ rubuʿ ṯumun*, 5, 1 *ḥurumun*, 6, 147 *ẓufurin*, 6, 163 *wa-nusuki*, 8, 16 (auch Zam.) *duburahū*, 12, 25ff. mehrfach *dubur* und *qubul*, 34, 36 *al-ġurufāt* (o[1]), 59, 14 *gudurin*, weiter s. u. zu 6, 139; 11, 116; 16, 16; 18, 49; dagegen umgekehrt mit *u* nach dem zweiten Radikal 2, 257 *ar-rušdu*, 18, 67; 90 *ḫubran*, 22, 37 (auch Zam.) *wa-l-budna*, 77, 1 *ʿurfan*, 77, 6 *ʿuḏran* (i[2]).

2, 18 *ṣawāʿiq*: *ṣawāqiʿ*, und ebenso 51, 44 für *ṣāʿiqah* (wie aber an den übrigen Stellen, wo die beiden Formen vorkommen?), dialektisch, und alt?

---

gestellt, durch Doppelpunkt getrennt. Wo einer von den zweiten Sieben (oder u. U. auch einer der ersten Sieben) ebenso liest wie Hasan, ist dies durch die Buchstaben a-o angegeben (s. o. S. 12 Anm. 1). [1] und [2] bezeichnen, wo nötig, die beiden Überlieferungen (*ṭarīq*) jedes einzelnen Lesers.

1 Nach *Našr* Hs. Berlin AHLWARDT 657 fol. 18v angeblich daneben auch *al-ḥamda la-llāhi* (*wa-hi luġa li-baʿḍ Qais*).

2, 19 *jaḫṭafu* (aber Ubai V., ibn Masʿūd VIII.): *jiḫiṭṭifu*, Zam. ebenso und daneben *jaḫaṭṭifu* (so o[1]); dazu 22, 32 (auch Zam.) *taḫṭafuhū* (oder V.): *tiḫiṭṭifuhū* (o[1] *taḫaṭṭifuhū*), und 37, 10 *ḫaṭifa*: *ḫaṭṭifa* (auch Sībawaih § 566, wo *ḫaṭṭafa* — Var. *ḫaṭṭifa* — vokalisiert ist); und von *ḫṣf* 7, 21 (auch Zam.); 20, 119 *jaḫṣifāni* (andere II. oder IV.): *jiḫiṣṣifāni*. *ḫṣf* kommt nur an diesen beiden Stellen vor, *ḫṭf* außer an den genannten Stellen nur in V. Form; es ist also durchaus möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die angeführten Formen tatsächlich als Reflexiva gemeint sind, daß diese Bildung des Reflexivs also dem Dialekt Muhammeds angehört[1]. Hasan scheint hier also (mit o[1]) echtes altes Gut erhalten zu haben.[2]

2, 29 *ʿallama Ādama* (Subjekt Allah): *ʿullima Ādamu*; ebenso 4, 164 *anzala*: Pass.; 44, 15 *nabṭišu l-baṭšata*: *jubṭašu l-baṭšatu*[3]; 50, 29 (auch Zam.) *naqūlu*: *juqālu* (auch ibn Masʿūd); und vgl. zu 16, 2; 17, 73; 19, 89 und 20, 102 bei 2, 156. Das Näherliegende werden im allgemeinen die aktiven Formen sein; die passiven können z. T. aus dem Bestreben hervorgegangen sein, Allahs direkte Beteiligung an dem Vorgang im Ungewissen zu lassen oder zu verneinen[4]. Ziemlich deutlich ist dies 50, 29, wo *juqālu* wohl Korrektur am othmanischen Text ist, der die nur bildlich gemeinte Frage an Gahannam in Allahs Mund legt (während die dem Saʿīd ibn Gubair zugeschriebene Var. *jaqūlu llāhu* den othmanischen Text bestätigt). Umgekehrt 7, 38 *tufattaḥu* (u. ä.) .. *abwābu*: *jaftaḥu* .. *abwāba* (o[1]; m *naftaḥu*); 8, 71 (auch Zam.) *uḫida*: *aḫada* (o[1]); 16, 125 *guʿila s-sabtu*: *gaʿala s-sabta* (m o[1]); 20, 113 *juqḍā* .. *waḥjuhū*: *naqḍija* .. *waḥjahū* (i o); 68, 42 *jukšafu*: *jukšifu*(?).

2, 38 (und so stets) *Isrāʾīl* u. ä.: *Isrāʾil*, aber 2, 91 (und so stets) *Gabrāʾīl*: *Gabrāʾil*. — 2, 38; 44; 116 *niʿmatija llatī*: *niʿmati* (l); 40, 68 *gāʾanija l-baijinātu*: *gāʾanī* (l); umgekehrt aber (nicht vor l̄) 5, 28 *nafsī*: *nafsija*, 5, 28; 34 *aḫī*: *aḫija*, 20, 26 *lī*: *lija*, 71, 5 *qaumī*: *qaumija*. — 2, 58 *Miṣran*: *Miṣra* (o, auch ibn Masʿūd, Ubai), also gegen den Kon-

---

1 Dazu stimmt die Angabe von Sībawaih a. a. O., die LA. *muruddifīna* 8, 9 sei *qirāʾa li-ahl Makka*.

2 Auf die sonstigen Beispiele dieser Bildung in den außerkanonischen Koranlesarten — vgl. K. Vollers, *Volkssprache u. Schriftsprache im alten Arabien* 1906, S. 114 — kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. auch unten zu 2, 65; 79.

3 Zam. vielmehr *nubṭišu l-baṭšata*; die Lesung verfolgt dasselbe Ziel wie die passivische, Allah nicht als direkt handelnd erscheinen zu lassen. Die Differenz beruht wohl auf verschiedener Deutung einer Angabe *bi-ḍ-ḍamm* o. ä.

4 Vgl. Vollers, S. 195.

sonantentext die grammatisch „richtige“ Form hergestellt; vgl. 89, 5 (auch Zam.) *bi-ʿĀdin*: *bi-ʿĀda*, wo die Konsonanten die Wahl der Endung freilassen, andrerseits aber weniger Anlaß zu diptoter Flexion gegeben ist. — 2, 65 *tašābaha* (auffälliges Perf.): *mutašābihun*[1]. — 2, 73 u. ä. ö. *amānīja*: *amānija* (h), jenes dem Sing. *umnījah* (22, 51) entsprechend, aber auch dieses gebräuchlich.

2, 77 *ḥusnan* oder *ḥasanan*: *ḥusnā* „Schönes“, vgl. das oben S. 18 erwähnte *ḍunkā* 20, 123, als Attribut zu *maʿīšatan*, beides gut passend, aber durch die wohl alte Schreibung mit ا ziemlich sicher ausgeschlossen[2]; dazu 4, 117 *ināṯan*: *unṯā* (woneben zahlreiche andere LAA.), ebenfalls gegen die Orthographie[2] und auch sonst gesucht[3].

2, 79; 85; 4, 33 (o[1]); 85, 4 (s. auch unten 47, 5) *qtl* I.: II., vgl. 6, 53 *ftn* I.: II., 22, 21 *ṣhr* I.: II.; aber umgekehrt 5, 37 *qtl* II.: I. (l), 5, 37; 7, 121; 20, 74; 26, 49 *qṭʿ ṣlb* II.: I. (e), 17, 43 *ṣrf* II.: I., 28, 51 *wṣl* II.: I., 34, 10 *ʿwb* II.: I., vgl. weiter 7, 38 oben bei 2, 29: hier überall ohne wesentlichen Bedeutungsunterschied; — anders 9, 78; 91 (hier auch Ubai) *kḏb* I.: II., beide Male die im Koran so häufige II. Form in einen Zusammenhang eingetragen, der notwendig die I. verlangt.

2, 79 *taẓāharūna* („sich gegenseitig helfen“) (daneben andere Formen): *taẓẓahharūna*, dialektisch. — 2, 94 *ʿāhadū*: *ʿūhidū*, wohl zur Vermeidung des absoluten Gebrauchs der III. Form.

2, 96 (hier auch Zam.); 6, 70; 26, 210 (hier auch Zam.), wozu offenbar auch 26, 221 gehören soll, *aš-šajāṭīnu*: *aš-šajāṭūna*, eine höchst auffällige Form, die al-Farrā' bei Zam. zu 26, 210 einfach als *ġalaṭ* verwirft, und von der man sich gerade deshalb nur schwer vorstellen kann, daß sie, gegen den Konsonantentext, eingeführt worden sein sollte, die also wohl alt, mindestens ein Fehler der ältesten mündlichen Überlieferung des Korantextes sein muß, möglicherweise aber auf den Propheten zurückgeht. Die Frage ist im Zusammenhang mit dem Schwanken zwischen den Pluralendungen *-ūna* und *-īna* zu erörtern, s. u. zu 2, 156.

2, 96 Zam. *malakaini*: *malikaini*, sonderbare Erzählungsvariante. — 2, 98 (auch Zam., Ṭabarī 1, 356, 31); 4, 48 *rāʿinan* „Dummes“ für

---

1 o[1] *faššābahu*, wohl das Ursprüngliche.

2 Die LAA. Hasan's schreibt *Itḥāf* حسنى; انثى.

3 Zur Erklärung vgl. den von Zam. z. St. (ohne Zusammenhang mit der von Zam. nur anonym erwähnten LA. Hasan's) angeführten Ausspruch von Hasan *lam akun ḥaij min aḥjā' al-ʿArab illā wa-lahum ṣanam jaʿbudūnah jusammūnah unṯā Banī fulān* (etwas abweichend Ṭabarī 5, 165, 26 ff.).

das rätselhafte *rāʿinā* (I). — 2, 100 *nunsihā*: 2. Pers. Sing., d. h. *tansahā*[1], mit unwahrscheinlichem Subjektswechsel; daß der Prophet von sich aus Offenbarungen vergäße, erschien als nicht ganz so anstößig, als daß Allah sie vergessen ließe.[2] — 2, 109 (auch Zam.) *tuwallū*: *tawallau* (= *tatawallau*). — 2, 122 *muslimaini*: weniger genau *muslimīna*. — 2, 127 *ābāʾika*: *abīka*, gegen die natürliche Konstruktion auf Grund der Muhammed sicher fernliegenden Erwägung, daß Ismael nicht zu den Vorfahren der angeredeten Söhne Jakobs gehört.

2, 156 (auch Zam.) *wa-l-malāʾikati wa-n-nāsi agmaʿīn*: Nom. (auch *agmaʿūn*), der so schwierig zu konstruieren ist, daß *agmaʿūn* alt sein muß, aber als Gen. gemeint; vgl. 37, 36 *wa-ṣaddaqa l-mursalīn*: *wa-ṣadaqa l-mursalūn*, wo der Zusammenhang notwendig II. verlangt, I. also nur Konzession an überliefertes, aber als Akk. gemeintes *mursalūn* sein kann. Anders auf den ersten Blick 19, 88 f. (auch Zam.) *naḥšuru l-muttaqīn . . wa-nasūqu l-mugrimīn*: *juḥšaru l-muttaqūn . . wa-jusāqu l-mugrimūn* und 20, 102 *wa-naḥšuru l-mugrimīn*: *wa-juḥšaru l-mugrimūn*[3], wo beides guten Sinn und eine glatte Konstruktion ergibt, aber, wie *nasūqu*: *jusāqu* zeigt, erst infolge einer Korrektur, bei deren Rückgängigmachung dem näherliegenden Aktiv der Vorzug zu geben ist, so daß wir wieder auf *-ūna* in akkusativischem Gebrauch als die ursprüngliche Textgestalt kommen[4]. Daß 19, 89 das Gewicht des *-ūna* so stark war, daß es eine Korrektur des Konsonantentexts veranlassen konnte, vermindert die Wahrscheinlichkeit eines alten Fehlers der mündlichen Überlieferung erheblich zugunsten der Annahme, daß die sonderbaren, von Hasan, so gut es ging, nach der üblichen Grammatik umgedeuteten Formen auf Muhammed selbst zurückgehen.[5] Damit gewinnt die Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß auch das oben zu 2, 96 besprochene *šajaṭūn* für *-īn* vom Propheten stammt.

2, 163 (und so stets) *ḫuṭ(u)wāt*: *ḫaṭwāt*, dialektisch.

---

1 Vgl. die von Ṭabarī 1, 359, 4 und vollständiger Z. 24 angeführte Erklärung Hasan's *inna nabījakum uqriʾa qurʾānan ṯumma nasījahū*.

2 Vgl. GOLDZIHER, *Richtungen* S. 24.

3 Sicher mit Zam. so; *Itḥāf* setzt *wa-juḥšaru l-mugrimīn* voraus mit der törichten Erklärung *mabnījan li-l-mafʿūli l-magrūri nāʾibuhū*.

4 Nicht klar ist 46, 35 *juhlaku . . l-fāsiqūn*: *juhliku*, was den Akk. voraussetzt, ohne daß dieser überliefert würde, so daß man, wenn nicht ein Versehen vorliegt (gemeint *jahliku* = I?), annehmen müßte, daß hier Hasan *-ūna* noch direkt in akkusativischem Gebrauch erhalten hätte.

5 Vgl. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 2ff.; VOLLERS, S. 163.

2, 181 *šahru*: Akk., anknüpfend an *taṣūmū* im vorhergehenden Vers, eine gekünstelte Konstruktion, durch die die sonst zu vermissende ausdrückliche Anempfehlung des Fastens den ganzen Ramaḍān hindurch gewonnen werden soll. Vgl. ebenfalls am Versanfang 36, 4 *tanzīlu|a*: Gen. (m), wo die Zugehörigkeit des Wortes ganz unbestimmt ist. Umgekehrt 44, 5 Zam. *raḥmatan*: Nom., näherliegend, während der Akk. durch das schwer unterzubringende (und daher von Zaid ibn ʿAlī in den Nom. verwandelte) *amran* V. 4 gestützt wird; 68, 13 (auch Zam.) *ʿutullin*: Nom. (wie aber das folgende *zanīmin*?)?; s. auch unten zu 19, 62.

2, 185 (und so stets) *ḥagg*: *ḥigg*, dialektisch.

2, 192 *wa-l-ʿumrata*: Nom. (auch ʿAlī, ibn Masʿūd u. a.), eine gesuchte Vokalisation, durch die der *taṭauwuʿ*- (nicht *farḍ*- oder *sunna*-) Charakter der ʿUmra gesichert werden soll, welches Ziel man schon früh einfacher durch Umdeutung der gewöhnlichen Lesung erreichen lernte. Das gleiche Verfahren, daß ein Anstoß dadurch beseitigt wird, daß man ein *wa*- gegen die natürliche Konstruktion als Satzverbindung statt als Wortverbindung faßt und daher das folgende Wort als Subjekt eines neuen Satzes liest, ist in zwei weiteren Stellen angewendet:

1) 2, 221 (auch Zam.) *wa-l-maġfirati*: Nom. (o[1]), wohl weil die Verbindung *jadʿū . . bi-iḏnihī* Schwierigkeiten machte.

2) 5, 8 *wa-arguli|akum*: Nom.; der *istiʾnāf* soll die Möglichkeit bieten, aus dem Vorhergehenden ein beliebiges der beiden Verben „waschen" oder „abwischen" zu ergänzen und damit die durch die beiden anderen Lesarten — von späteren Umdeutungen abgesehen — entschiedene Frage offen lassen, ob nur Abwischen der Füße gefordert wird (so der allein dem Satzbau entsprechende Gen.) oder Waschen (Akk., den man eingesetzt hat, um für diese strengere Auffassung eine Stütze im Koran selbst zu gewinnen)[1]. Zu Hasan's

---

1 Die Erörterung der Stelle bei GOLDZIHER, *Richtungen* S. 7f. ist nicht ganz zutreffend. Die Zulässigkeit des *masḥ ʿalā l-ḫuffain* wird nicht auf die Lesung als Gen. gegründet, sondern besteht unabhängig von der Koranstelle und ist nur eine der Möglichkeiten, den für die Forderung der Fußwaschung störenden Gen. umzudeuten; vgl. z. B. abū l-Walīd Muḥ. b. Aḥmad b. Rušd († 520), *Al-Muqaddimāt al-mumahhadāt* (BROCKELMANN I, 384; gedr. Kairo 1325 am unteren Rand der *Mudauwana*), I, 14f.; zu beachten ist dabei, daß der *masḥ ʿalā l-ḫuffain* durchaus Ersatz für Waschen, nicht etwa bloß für Abwischen der Füße ist. Und die Forderung der Fußwaschung setzt nicht notwendig die Lesung als Akk. voraus, wie schon daraus hervorgeht, daß als Lesung der Gen. überwiegt, als Auffassung aber die Waschung durchgedrungen ist.

Lesung paßt sein Ausspruch Ṭabarī 6, 74, 17 ff., in dem Abwischen als das Normale vorausgesetzt, Waschen aber für u. U. unbedenklich erklärt wird. Hasan's Auffassung stellt eine frühe Form des Kompromisses dar zwischen der alten, dem ibn ʿAbbās zugeschriebenen[1] Lehre, daß das Abwischen *farḍ* sei, und der Forderung der Fußwaschung; die spätere Form ist, dem einzelnen die Wahl zwischen Abwischen und Waschen zu lassen (Dāwūd, der Begründer der *Ẓāhirīja*[2], und Aḥmad ibn Ḥanbal[1]; al-Auzāʿī[1], aṯ-Ṯaurī[1], aṭ-Ṭabarī[1, 2]).

Zu vergleichen ist auch 7, 124 (auch Ṭabarī 9, 16, 5) *wa-jadaraka*: Indik.[3], gesucht.

Einige weitere Stellen haben mit den eben besprochenen wenigstens das gemein, daß Hasan das durch *wa-* angefügte Wort nicht derselben Rektion wie das vorhergehende, zu dem es in der Tat gehört, unterwirft, sondern eine weiter rückwärts gelegene Anknüpfung vorzieht; nämlich: 1) 9, 101 (auch Ṭabarī 11, 6, 35) *wa-l-anṣāri*: Nom. (i); den *anṣār* wird durch diese Vokalisation die Zugehörigkeit zu *as-sābiqūn al-auwalūn* entzogen.[4] 2) 10, 72 Zam. (auch Ṭabarī 11, 91, 1; *Itḥāf* nur als LA. von i) *wa-šurakāʾakum*: Nom. (also andere Konsonanten!), weil das Wort nicht gut als Objekt, sondern eher als 2. Subjekt zu *agmiʿū* paßt, was die Kommentare anerkennen, indem sie *wa-* als „mit" deuten, und auch Ubai, indem er vorher ein neues Verb *wa-dʿū* einschiebt. 3) 16, 113 *wa-l-ḫaufi*: Akk., wodurch das kühne Bild „das Kleid des Hungers und der Furcht schmecken lassen" ein wenig gemildert wird, indem wenigstens „Furcht" direkt vom Verb abhängig gemacht wird.

Zu beiden Gruppen gibt es Gegenstücke, wo umgekehrt Hasan eine von den übrigen nicht anerkannte Verknüpfung mit dem unmittelbar Vorhergehenden herstellt. Zur ersten Gruppe: 1) 9, 40 *wa-kalimatu*: Akk. (i o[1]), was genaueren Parallelismus, aber eine wohl auch für Muhammed bedenkliche und für den Zweck unnötige Kühnheit der Konstruktion ergibt: *gaʿala . . kalimata llāhi hija l-ʿuljā.*

---

1 aš-Šaʿrānī, *Mīzān*, Kairo 1329, I, S. 103; Muḥ. b. ʿAbdarraḥmān al-ʿUṯmānī, *Raḥmat al-umma*, a. R. des Vorigen, I, S. 18f.

2 abū l-Walīd Muḥ. b. Aḥmad b. Rušd al-Ḥafīd († 595), *Bidājat al-mugtahid wa-nihājat al-muqtaṣid* (Kairo 1339), I, 13—15.

3 Zam. vielmehr Apok., wohl Versehen, da Hasan an der von Zam. für Apok. nach Subjunktiv angeführten Parallelstelle 63, 10 vielmehr den Subjunktiv *wa-akūna* liest.

4 Die LA. scheint ein Kompromiß zu sein zwischen der gewöhnlichen und der dem Omar zugeschriebenen *wa-l-anṣāru llaḏīna*.

2) 13, 4 *qiṭaʿun mutagāwiratun wa-gannātun*: Akk. (also Konsonantendifferenz; *gannātin* auch o[1]). Der Akk. ist verständlich als Objekt eines aus dem vorhergehenden Vers noch vorschwebenden *gaʿala*, durch dessen Ergänzung sich der zu erwartende Sinn ergibt. Doch liegt darin kein ausreichendes Motiv für eine Änderung, und außerdem ist die sich ergebende Konstruktion sehr frei; man muß also den Akk. wohl für alt halten.[1] — Zur zweiten Gruppe: 20, 130 *wa-aṭrāfa*: Gen., wo der Parallelismus den Gen. verlangt, gegen diesen aber spricht, daß er von dem ihn regierenden *min* durch das Verb getrennt wäre, was wohl zu seiner Beseitigung Anlaß gegeben hat. S. auch unten 6, 99.

2, 200 *wa-jušhidu llāha*: *wa-jašhadu llāhu* (l), die zunächst näherliegende, aber wohl mit Recht schon durch die Var. des Ubai *wa-jastašhidu* abgelehnte Vokalisation. — 2, 201 *wa-juhlika l-ḥarṯa wa-n-nasla*: (*Itḥāf*) *wa-jahlika l-ḥartu wa-n-naslu* (l), Zam. vielmehr *wa-ja|uhlaka*, also jedenfalls mit ungerechtfertigtem Subjektswechsel[2] gegen vorhergehendes *li-jufsida*; warum?

2, 233 *tuḍārra* u. ä., 2, 282 *juḍārra* u. ä., sehr umstrittene Formen, da weder Einheit darüber herrscht, ob sie als Aktiv oder als Passiv, noch ob sie als Indikativ oder Apokopat gemeint sind, noch ob sie von *ḍrr* oder *ḍjr* abzuleiten sind, und da noch mehrere der so in Betracht kommenden Formen verschiedene Vokalisationen zulassen. Auch die Lesung Hasan's steht nicht fest: 2, 233 (*Itḥāf*) *tuḍārar*, Zam. aber *tuḍārri*; 2, 282 muß im *Itḥāf* Hasan zu den *bāqūn* gehören, die *juḍārra* lesen, während Zam. *juḍārri* gibt. Hasan's Erklärung von 2, 233 bei Ṭabarī 2, 284, 20 verlangt einen Apokopat, der sowohl aktiv wie passiv gefaßt werden kann; dies spricht bei Berücksichtigung des Umstandes, daß *j|tuḍārra* als zu verbreitet kaum in Frage kommt, für die von Zam. überlieferten Formen. Formen von *ḍjr*, die man nach Hasan's Lesung *jaḍirkum* für *jaḍurrukum* 5, 104 erwarten könnte, lassen sich weder mit den Angaben des *Itḥāf* noch mit denen von Zam. vereinigen.

2, 238 Zam. *jaʿfuwa*: *jaʿfu*, nach Zam. dialektische Form. — 2, 256; 3, 1 *alḥaiju l-qaijūmu*: Akk., wohl rein formal angeschlossen an vorhergehendes *lā ilāha*, auffällige und kaum ursprüngliche Konstruktion.

---

1 Im Folgenden muß dann der Gen., der auch dem Sinne nach sehr gut paßt, die ursprüngliche LA. sein; vertreten wird er u. a. auch von Hasan.

2 Sicher überliefert war wohl nur dieser, außerdem wahrscheinlich zu der Verbalform *bi-l-fatḥ* o. ä., was im *Itḥāf* auf die erste, bei Zam. auf die zweite Silbe bezogen ist.

— 2, 261 (auch Zam.) *nunšizuhā*: *nanšuruhā*[1] (andere *nšr* IV., vgl. unten zu 21, 21). — 2, 273; 4, 61 *ni'a'immā*: *ni'mā* (hm), haplologische Verkürzung von *ni'mamā*, also dialektische Differenz. — 2, 273 Zam. *jukaffiru* (neben zahlreichen anderen LAA.): *jukaffira*[2]; sehr gesuchte Konstruktion. — 2, 276 (und so stets) *ar-ribā*: *ar-ribā'u* usw., Schwanken in der Aussprache eines Fremdworts.

2, 276 (auch Zam.) *ǧā'ahū*: *ǧā'athu* (auch Ubai), strengere Kongruenz[3] mit unmittelbar folgendem *mau'iẓatun*, wohl alte Korrektur; ähnlich, aber die Differenz nur die diakritischen Punkte betreffend: 12, 10 *jaltaqiṭhu ba'ḍu s-saijārati*: *taltaqiṭhu* (nach dem Sinn konstruiert)[4]; 46, 24 (auch Zam.) *lā jurā illā masākinuhum*: *turā* (nach dem Sinn); und vor allem 68, 49 (auch Zam.) *tadārakahū ni'matun*: *tadārakuhū* (andere *tadārakathu*), wo sich die Lesung Hasan's durch das auffallende Tempus deutlich als Korrektur zu erkennen gibt.

2, 278 *baqija*: (*Itḥāf*) *baqī*, Zam. daneben auch *baqā*, erhebliche dialektische Abweichung. — 2, 279 Zam. *fa-'ḏanū* (oder IV.): *fa-aiqinū*; Einsetzung eines leichter verständlichen und eindeutigen Synonyms. — 2, 280 *naẓirah*: *naẓurah*, dialektisch. — 2, 282 *fa-l-jumlil wa-l-jattaqi*[5]: *-li-* statt *-l-*, und so *-li-* in der gleichen Verwendung 4, 10 (3mal); 103; 24, 22 (2mal), und s. u. zu 10, 59; so wohl stets gemeint[6].

2, 283 (auch Zam.) *kātiban*: *kuttāban*[7]; anscheinend eine Kompromißlesung, die den Sinn der üblichen LA. in die vom othmanischen Text abweichenden[8] Konsonanten der LA. des Ubai und anderer *kitāban* hineinträgt, welche ihrerseits eine Korrektur zu sein scheint, ausgehend von der Überlegung, daß auf einem Feldzug die Zahl der zur Wahl stehenden Personen groß genug sei, um das Auf-

---

1 Nach *Kašf* S. 164 soll Hasan zu der üblichen Lesung „zurückgekehrt" sein.

2 Im *Itḥāf*, wo zu dieser Stelle sämtliche Leser genannt sind und nicht die Majorität unter *al-bāqūn* zusammengefaßt wird, fehlt Hasan ganz.

3 Vgl. NÖLDEKE, *Zur Gramm. d. class. Arab.* S. 80.

4 Ohne Nennung eines Namens behandelt von Sibawaih § 17.

5 So *Itḥāf*, aber die beiden Formen stehen nirgends so nebeneinander.

6 Allerdings 6, 113 als LA. Hasan's *wa-l-jarḍauhu wa-l-jaqtarifū*, was aber wohl nur bedeuten soll, daß er die beiden Formen als Apokopat auffaßt im Gegensatz zu der üblichen Auffassung als *-li-* mit Subjunktiv. Wenn dem so ist, gehörte die Stelle eigentlich überhaupt nicht unter die Lesartendifferenzen.

7 *Itḥāf* hat als Lemma كاتب, so daß man die Var. auf die Stelle in V. 282 beziehen müßte, wohin sie gar nicht paßt; sicher nur Versehen.

8 So ausdrücklich Ṭabarī 3, 85, 8; also nicht gemeinsame Konsonanten كتبا.

finden eines Schriftkundigen zu gewährleisten, daß es aber an Schreibmaterial[1] fehlen könne.[2]

S. 3, 2 (und so stets; auch Zam., und auch sonst nicht selten erwähnt) *ingīl*: *angīl*, mit Erhaltung des ursprünglichen Vokals im Widerspruch zu den Lautregeln der klassischen Sprache.

3, 7 *gāmiʿu n-nāsi*: *gāmiʿuni n-nāsa*; ebenso 79, 45 *munḏiru man*: *munḏirun* (hl), dagegen umgekehrt 4, 16 (auch Zam.) *muḍārrin waṣījatan*: *muḍārri waṣījatin*. Vgl. 22, 36 Zam. *wa-l-muqīmī ṣ-ṣalāta*, eine sonderbare Mischbildung aus dem auch schon schwierigen *wa-l-muqīmī ṣ-ṣalāti* des textus receptus und der von ibn Masʿūd eingesetzten korrekten Konstruktion *wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta*.

3, 13 (und so stets) *riḍwān*: *ruḍwān*.

3, 16 *annahū*: *innahū*, eine Lesung, die wohl ebenso wie ibn Masʿūd's Korrektur *an* den Zweck verfolgt, den anstößigen Gedanken, daß Allah selbst seine Einzigkeit bezeuge, zu beseitigen, indem nämlich dem Verbum der Sinn untergelegt wird „Allah spricht die Worte der *šahāda*:“[3,4] — Vgl. ohne solche Tendenz *inna* für *anna* nach *aḏān* 9, 3.

3, 27 *tuqātan*: *taqījatan* (i), was mit der Schreibung تقية wohl von Haus aus gemeint ist, aber wegen تقاته (تقته) 3, 97 von der Majorität der Leser nicht anerkannt wird.[5] — 3, 57 Zam. *sawāʾin*: Akk., und umgekehrt 41, 9 *sawāʾan*: Gen. (i)[6]. — 3, 94 (nur Zam.); 14, 3 (auch Zam.) *t|jaṣuddūna*: IV (wie aber sonst?), dialektisch und den im Koran häufigen Perf.-Formen I. widersprechend. — 3, 116 (o[1]). 8, 40 (i[1]) *jaʿmalūna*: 2. Pers., 9, 105 *jaʿlamū*: 2. Pers., 24, 41 *jafʿalūna*: 2. Pers., und s. u. 12, 35; — umgekehrt 10, 22 *tamkurūna*: 3. Pers. (i[2]), 32, 4 *taʿuddūna*: 3. Pers. (o[1]); und s. u. 10, 57; gesuchter, weil in der Nähe einer sicheren 2. Pers., 8, 62 *turhibūna*: 3. Pers., 35, 14 *tadʿūna*: 3. Pers., 82, 9 *tukaḏḏibūna*: 3. Pers. (h), und s. u. 17, 71. — 3, 120; 121 *ālāf*: *alf*, nach *ṯalāṯat* bzw. *ḫamsat* der klassischen Regel widersprechend. — 3, 136

1 *Kitāb* vielmehr als Inf., eine künstliche Deutung, Ṭabarī 3, 85, 6.

2 Es ist nicht unmöglich, oder sogar wahrscheinlich, daß Hasan einfach las wie Ubai, und daß erst die Tendenz, seine Lesung der üblichen anzunähern, dazu geführt hat, daß man den Konsonanten dieser LA. einen dem textus receptus näher liegenden Sinn unterlegte.

3 Eine andere Erklärung Ṭabarī 3, 129, 7 ff.

4 Eine andere demselben Zweck dienende LA. erörtert GOLDZIHER, *Richtungen* S. 20.

5 Vgl. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 40.

6 Sībawaih § 128 stellt, ohne Nennung eines Namens, für 41, 9 beide LAA. zur Wahl.

(auch Zam., Ṭabarī 4, 67, 11) *wa-ja'lama*: *wa-ja'lami* (nach *lammā*, einfache Fortführung statt *wa-* mit Subjunktiv)[1]. — 3, 140 *ra[i]bbījūna*: *rubbījūna*, wohl dialektische Assimilation des zum aramäischen Vorbild (*rebbwān* u. ä.) stimmenden *i*-Vokals an den Labial. — 3, 140 *wahanū*: *wahinū*.

3, 141 *wa-mā kāna qaulahum illā an qālū*: *qauluhum*, und entsprechend 24, 50 (auch Zam.) *qaula*: Nom., 27, 57; 29, 23; 28 (und wie 7, 80?) *gawāba*: Nom. (nach Zam. zu 27, 57 so o), 45, 24 *ḥuggatahum*: Nom., 59, 17 *'āqibatahumā*: Nom.[2]; den Späteren gilt nur noch der Akk. für zulässig[3] (weil der Nebensatz stärker determiniert, *a'raf*, und daher als Subjekt geeigneter sei, *Itḥāf* zu 3, 141; 24, 50, vgl. Zam. zu 24, 50), während Sībawaih § 17 für mehrere der hergehörigen Koranstellen Nom. und Akk. zur Wahl stellt.

3, 147 (auch Zam., Ṭabarī 4, 82, 11; 24) *tuṣ'idūna* (andere V.): I.; IV. („sich entfernen") passt wohl am besten in den Zusammenhang. — 3, 147 (auch Zam.) *talwūna*: *talūna* (wie aber 3, 72?); dialektisch. — 3, 150 *guzzan* (Plur. von *gāzin*): *guzan*, dialektisch.

S. 4, 2 (auch Zam.) *ḥūban*: *ḥauban*, wohl dialektisch. — 4, 4 *allatī*: *allātī*; ebenso 34, 36 Zam. *bi-llatī*: *bi-llātī*[4], abweichende Kongruenz mit innerem Plur. — 4, 12; 13 *wṣj* IV.: II., klassisch in der Bedeutung „testieren" nur IV. — 4, 15 *jūraṯu* (als Pass. I. oder IV.), manche auch *jūriṯu*: *juwarriṯu* (o[1]). Die richtige Auffassung ist wohl die als Pass. I., näher aber liegt zunächst eine aktive; II. und IV. — ebenso 7, 125 *jūriṯuhā*: II., und vgl. unten 7, 168 — etwa gleichwertig. — 4, 44 *juḍā'ifhā* (daneben II.): IV. (wie sonst?). — 4, 47 *taḍillū*: *juḍillū*, einen Subjektswechsel vermeidend, aber ohne Objekt und daher kaum richtig; vgl. 6, 117; 9, 37 (i o[1]) *jaḍillu*: IV., hier noch gesuchter. — 4, 64 Zam. *ta'ālau*: *ta'ālū* (wie sonst?), nach Zam. mekkanische Dialektform. — 4, 75 Zam. *la-jaqūlanna*: *la-jaqūlunna*, dem Sinne nach mit *man* V. 74 kongruierend.

4, 92 (auch Ṭabarī 5, 117, 4) *ḥaṣirat*: *ḥaṣiratan* (i). Das Perf. bietet der Erklärung Schwierigkeiten, wenigstens von dem schon von Sībawaih vertretenen basrischen Standpunkt aus, der einfaches Perf.

1 Beide Möglichkeiten bei Sībawaih § 242, der jedoch Hasan nicht nennt.

2 Bei der ebenfalls hergehörigen Stelle 6, 23 nennt *Itḥāf* Hasan nicht, obwohl die anderen Leser vollständig aufgezählt werden.

3 Vgl. schon Ṭabarī 4, 75, 10ff.

4 *Itḥāf* vielmehr *tuqarribukum*: III.; sollte nicht diese schwer verständliche LA. und das Fehlen der von Zam. erwähnten zusammen sich so erklären, daß in der Quelle des *Itḥāf* ein *bi-l-alif*, *bi-l-madd* o. ä. falsch bezogen worden ist?

als *ḥāl* nicht zuläßt[1]; es wird trotzdem richtig sein, da die Schreibung mit ت (nicht ة) gegen die Lesung Hasan's spricht[2] und die zur Schreibung stimmende von Zam. erwähnte Aussprache *ḥaṣiratin* eine ungewöhnliche Kongruenz voraussetzt. Hasan's Lesung ist also aus einem von Sībawaih geteilten grammatischen Bedenken hervorgegangen.[3]

4, 92 *fa-la-qātalukum*: I. — 4, 147 *ẓulima*: Akt. (auch Ubai[4]).[5] — 4, 169 Zam. *an jakūna*: *in jakūnu*, unrichtige Verdeutlichung des negativen Sinnes. — 4, 171 *fa-sa-jaḥšuruhum*: 1. Pers. Plur., ebenso 13, 2 (auch Zam.) *judabbiru*: 1. Pers. Plur., 14, 43 *ju'aḫḫiruhum*: 1. Pers. Plur. (i[1]); unrichtige Verdeutlichung der Beziehung auf Allah, von dem unmittelbar vorher in 3. Pers. die Rede ist. Umgekehrt 11, 18 *nuwaffi*: *juwaffi* (o[1])[6], wenn nicht etwa gemeint *juwaffa* . . *a'māluhum*; und sehr merkwürdig unmittelbar nach 1. Pers. Plur. 6, 83 *narfa'u našā'u*: 3. Pers. Sing.; vgl. auch unten zu 17, 1.

S. 5, 4 *nuṣub* („Götzenbild"): *naṣb*[7], aber 70, 43 *nuṣub* („Ziel" o. ä.): *naṣab* (sonst = „Qual", vgl. zu 38, 40). — 5, 6 *mukallibīna*: IV., dialektisch. — 5, 30 *fa-tuqubbila*: *fa-juqbalu* (neben *jutaqabbal jataqabbalu* in demselben Vers)? — 5, 34 (und so stets; auch Zam. zu 11, 75) *jā wailatā* (ويلتى): *wailatī*, und ebenso 12, 84 *asafā*: *asafī*, 39, 57 *ḥasratā*: *ḥasratī*; die Lesung mit *-ī* zweifellos richtig, wie durch die Schreibung nahegelegt und durch *jā wailatanā* 18, 47.

1 Die Stelle bildet das Hauptthema der 32. Streitfrage von ibn al-Anbārī's *Inṣāf* (Ausg. v. G. WEIL S. 113 ff.); vgl. außer dem von WEIL in den Erläuterungen mitgeteilten Material noch die Kommentare z. St. und die Lexika s. v.

2 Denn diese Schreibung ist für die nominale Fem.-Endung auch im Koran ungewöhnlich; vgl. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 27 f.

3 Daß trotz dieses Bedenkens die Lesung als Perf. sich durchgesetzt hat, braucht, auch abgesehen von der von manchen Basrern geteilten kufischen Lehrmeinung, nicht Wunder zu nehmen, da man später um Umdeutungen, die den in manchen Richtungen sehr strengen, in anderen um so dehnbareren grammatischen Regeln entsprachen, nie verlegen war.

4 Ṭabarī 6, 3, 28; 35.

5 Nach Ṭabarī 6, 2, 11 erklärt Hasan die Stelle: „wenn einer dem anderen Unrecht tut, so soll dieser ihn nicht verwünschen, sondern er soll sagen: Allah, hilf mir gegen ihn, . . ." Diese Erklärung ist mit der — verschieden aufgefaßten — LA. Ubai's kaum zu vereinen, sie setzt vielmehr anscheinend außer dem Aktiv *ẓalama* auch noch *ilā* für *illā* voraus. Da sich diese Vertauschung bei Hasan 9, 111 findet, ist die Wahrscheinlichkeit, daß er *ilā man ẓalama* gelesen hat, sehr groß. Wir gewinnen also hier vielleicht die Möglichkeit, mit Hilfe seines *tafsīr* seine *qirā'a* zu rekonstruieren.

6 Zam. dies anonym, für Hasan vielmehr *nūfī*.

7 Wenn nicht vielmehr Mißverständnis einer Bemerkung wie *bi-l-iskān* o. ä., die in Wirklichkeit einfach *nuṣb* meinte; vgl. oben zu 2, 16.

ja ḥasratanā 6, 31 erwiesen wird.[1] — 5, 34 *ʿagaztu*: *ʿagiztu*, dialektisch. — 5, 35 *min agli*: *min igli* (h). — 5, 64 Zam. *tanqimūna*: *tanqamūna* (*Itḥāf* so nur o[1]; wie 7, 123 *tanqimu?*), dialektisch. — 5, 65 *maṯūbatan*: *matwabatan*, dialektisch.

5, 65 *wa-ʿabada ṭ-ṭāgūta*: Zam. nur *aṭ-ṭawāgīṭ*, *Itḥāf*: *wa-ʿabda ṭ-ṭāgūti*, beides vielleicht Mißverständnis von *wa-ʿubda* (*gamʿ al-gamʿ* von *ʿabd*, vgl. *wa-ʿubuda* o[2]) *ṭ-ṭāgūti*?[2] Wahrscheinlich ist so viel, daß Hasan عبد als Substantiv im Akk. faßt, wie die Stelle auch ursprünglich gemeint sein muß (andere Lesungen in diesem Sinn *wa-ʿibāda*, *wa-ʿābida*, *wa-ʿabidi ṭ-ṭāgūti* und auch das merkwürdige *wa-ʿabuda* von f o[1]). Dagegen spricht nur das (nicht durchschlagende) Bedenken, daß so Allah die Frevler o. ä. zu Götzendienern macht, was man schon früh durch Korrekturen — ibn Masʿūd und Ubai *wa-(man) ʿabadū* — und dann durch die oben angegebene Vokalisation, die jedoch einen unmöglichen Satzbau ergibt, zu vermeiden gesucht hat.

5, 88 (nur Zam.); 48, 18 *aṯābahum*: *ātāhum*[3] (und wie 3, 147?); möglich ist *'tj* IV. nur 48, 18 (und dort *ṯwb* IV. gleichwertig), unmöglich aber 5, 88, da es sich nie in der dort (und ebenso 3, 147) vorliegenden Verbindung mit *bi-* „für" findet. Zam. oder seine Quelle scheint also die richtige Angabe auf eine falsche Stelle bezogen zu haben[4]. — 5, 96 Zam. *an-naʿami*: *an-naʿmi*, dialektisch. — 5, 96 *ṭaʿāmu*: *ṭuʿmu*; beides etwa gleichwertig und gleich schlecht passend, da der Zusammenhang etwa *iṭʿām* verlangte.

5, 105 Zam. *šahādatu bainikum*: *šahādatan bainakum*, als *ḥāl* oder inneres Objekt zu einer hinzuzudenkenden allgemeinen Verbalvorstellung, die Zam. durch *li-jaqum* ausdrückt; eine lose, aber gut zum Charakter der koranischen Sprache passende Konstruktion, die der grammatisch korrekten, aber gesuchten herrschenden LA. wohl

---

1 Die Konstruktion muß wohl eine Eigentümlichkeit des mekkanischen Dialekts gewesen sein, die von den meisten Lesern in Anlehnung an die *nudba*: *wā* .. *-ā(h)* umgeformt worden ist. Kommentatoren, Grammatiker und Lexikographen beschäftigen sich mit der Ausdrucksweise auffallend wenig.

2 Man müßte annehmen, daß im *Itḥāf* oder seiner Quelle ein *bi-l-iskān* o. ä. fälschlich auf *ʿabada* oder *ʿabuda* statt auf *ʿubuda* bezogen worden wäre, bei Zam. oder seiner Quelle aber ein *ʿalā l-gamʿ* o. ä. fälschlich auf *ṭāgūt* statt auf *ʿbd*. Für diese Vermutung spricht, daß sie Hasan's LA. in die Nähe der von o[1] und o[2] rückt, mit denen er oft zusammengeht.

3 Keine Differenz in den Konsonanten; beides ist Lesung von اثبهم, vgl. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 36.

4 Allerdings führt er anonym die LA. auch zu 48, 18 an.

vorzuziehen ist. — 5, 106 (auch Zam., Ṭabarī 7, 72, 17) *al-aulajani*: *al-auwalani* (andere *al-aulajaini*, *al-auwalaini*). *aulā* ist im Zusammenhang kaum unterzubringen, die richtige Lesung der Konsonanten الاولين scheint vielmehr *al-auwalaini* zu sein, trotz des darin liegenden grammatischen Fehlers[1], der in der LA. Hasan's korrigiert ist.

S. 6, 14 *juṭʿamu*: *jaṭamu* (o[1]). — 6, 31 (und so stets; auch Zam. zu 26, 102; 47, 20) *baǵtatan*: *baǵatatan*, dialektisch. — 6, 62 *al-ḥaqqi*: Akk., der *ʿalā l-madḥ* stehen soll?

6, 73 Zam. (zu 19, 35) *qauluhū l-ḥaqqu*: *qūluhū l-ḥaqqu*, 19, 35 Zam. *qaulu/a l-ḥaqqi*: *qūla(-u?) l-ḥaqqi*. Angeblich sind *qaul* und *qūl* synonym; da aber *qūl* nur an diesen beiden Stellen in gleicher Verbindung erscheint und an der einen von ihnen, 19, 35, auch ibn Masʿūd eine andere noch dazu in den Konsonanten abweichende Form des Wortes liest, nämlich *qālu/a l-ḥaqqi*[2], muß es mit der Differenz eine besondere Bewandtnis haben. Diese liegt offenbar darin, daß 19, 35 sicher, und somit wenigstens für Hasan 6, 73 wahrscheinlich, von Jesus die Rede ist, daß also der Ausdruck als gleichbedeutend mit der koranischen Bezeichnung für Jesus *kalimatin minhu* (nämlich Allah) 3, 40 gekennzeichnet werden soll.

6, 74 (auch Ṭabarī 7, 146, 11) *Āzara*: *Āzaru* (i), sehr gesuchte Umdeutung (als Anrede — ohne Vokativpartikel! — statt als Apposition zu *li-abīhi*). — 6, 91 *qadrihī*: *qadarihī* (wie aber 22, 73; 39, 67?), umgekehrt 13, 18 *bi-qadarihā*: *bi-qadrihā* (o[1]); ein bei der unsicheren Abgrenzung zwischen *qadr* und *qadar* nicht verwunderliches Schwanken. — 6, 92 *ṣalātihim*: Plur. — 6, 96 *al-iṣbāḥi*: *al-aṣbāḥi*, beides nicht befriedigend (man erwartet *aṣ-ṣubḥi*). — 6, 99 *wa-ǵannātin*: Nom. (o[1]); der Nom. hat ebenso wie der (von Zam. erst nach dem der Erklärung zugrunde gelegten Nom. erwähnte!) Akk. keine klare Beziehung, wie die ganze Reihe den Eindruck des Fehlens deutlicher Kasusvorstellung macht.[3] — 6, 105 (vgl. auch Ṭabarī 7, 187, 24; 189, 15 ff.) *darasat* (so d i; die übrigen richtiger *da/arasta*): *darusat*, dialektisch. — 6, 108 (auch Ṭabarī 7, 191, 22) (i); 10, 90 (nur Zam.) *ʿadwan*: *ʿudūwan*. — 6, 113 *wa-li-jarḍauhu wa-li-jaqtarifū*: *-l-* (vgl. oben zu

1 *-aini* als Nom., womit sich allerdings anscheinendes *-ā(ni)* als Gen.-Akk. (s. u. zu 18, 27) schlecht verträgt.

2 S. Nöldeke-Bergsträsser, S. 70.

3 Nach Zam. wird auch bei den beiden folgenden Gliedern *wa-z-zaitūna wa-r-rummāna* neben dem Akk. der Nom. gelesen.

2, 282)? — 6, 139 (auch Zam.); 25, 24 (auch Zam.) *ḥigr*: *ḥugr*[1] (o[1] *ḥugur*) (wie aber 25, 55; 89, 4?); ungewöhnlicher, aber noch klassisch. — 6, 155 *alladī aḥsana*: *aḥsanu* (o), eine LA., an der Sibawaih § 124 das Fehlen von *huwa* bedenklich findet; dieser Schwierigkeit entgeht die gewöhnliche LA., aber unter Aufgabe des nächstliegenden neutralen Sinnes von *alladī*.[2]

S. 7, 19; 21 *sau'ātihi|umā*: *sau'atihi|umā*, 7, 25 *sau'ātikum*: *sau'atikum*, wohl vorzuziehen, da sonst an den beiden ersten Stellen Dual zu erwarten wäre. — 7, 25 (auch Ṭabarī 8, 100, 17) *rīšan*: *rijāšan*[3], synonym[4]. — 7, 51 *fa-naʿmala*: *fa-naʿmalu*, ohne Rektion des *fa-* (nach Frage)[5]. — 7, 72 Zam.; 15, 82; 26, 149 (auch Zam.) *nḥt* I. *i*-Imperf.: *a*-Imperf. (wie aber 37, 93?); 7, 72 daneben (auch Zam.) *tanḥitūna*: *tanḥātūna*. Das *a*-Imperf. ist ungewöhnlicher als das *i*-Imperf., aber noch klassisch; *tanḥātūna* kann nur eine (dialektische?) Akzentdublette von *tanḥatūna* sein[6]. — 7, 124 *ālihataka*: *ilāhataka* (l) (im Sinne von ‚göttliche Verehrung'); wohl ein Harmonisierungsversuch (vgl. 28, 38). — 7, 128 (auch Zam.); 17, 14; 36, 18[7] *ṭā'ir*: *ṭair* (wie aber 27, 48?) im Sinne von Omen; ungewöhnlich, aber noch klassisch. — 7, 130 (auch Zam.) *qummal*: *qaml*. — 7, 142 Zam. *sa-urīkum* (geschrieben ساوريكم[8]): *sa-ūrīkum* (wie aber 21, 38?), von dem im Koran sonst nicht vorkommenden dialektischen *wrj* IV. (häufiger II.) „zeigen"[9]. — 7, 155 (auch Zam.) *ašā'u*: *asā'a*[10]. Allah straft nicht, wen er will, sondern, wer übel getan hat! — 7, 163 (auch Ṭabarī 9, 58, 13) *jasbi|utūna*: *jusbitūna*[11]; das sprachlich Näherliegende, aber unwahrscheinlich wegen des als Inf.

---

1 حجر | *Itḥāf* zu 6, 139 ist Fehler.

2 Allerdings entscheidet sich schon ibn Masʿūd durch *alladīna aḥsanū* für die der herrschenden LA. zugrundeliegende Auffassung. Vgl. Nöldeke-Bergsträsser, S. 65.

3 Nach ad-Dānī, *Muqniʿ* (Hs. Berlin Ahlwardt 419), *bāb* 19 las nach einer Überlieferung so auch e.

4 Oder angeblich auch als (ungewöhnlicher) Plur. zu *rīš* gemeint.

5 Zam. weiter umgekehrt *nuradda* für *nuraddu*; wenn beide Verben im Subjunktiv stehen (so b. a. Isḥāq bei Zam.), so ist das als an *fa-jašfaʿū* anschließend verständlich, während in Hasan's LA. nach Zam. der Übergang in den Indikativ zwar erfolgt, aber an der falschen Stelle.

6 Vollers, S. 105.

7 Zam. hier *ṭair* anonym, für Hasan vielmehr *iṭṭaijurukum*.

8 Nöldeke-Bergsträsser, S. 48.

9 Vollers, S. 143.

10 Aber ad-Dānī im *Itḥāf*: *lā taṣiḥḥu hādihi l-qirā'atu 'ani l-Ḥasan*.

11 Zam. dies als LA. 'Alī's, für Hasan vielmehr *jusbatūna*; Mißverständnis der knappen Angabe *bi-ḍamm al-jā'* (Ṭabarī, a. a. O.).

zu fassenden *sabtihim*. — 7, 165 *ba'isin* u. ä.: *bi'sa*, die syntaktisch hier nicht passende häufigste Form des Stammes. — 7, 168 *waritū*: *wurritū* (zu II. s. o. zu 4, 15), gesucht; soll zum Ausdruck bringen, daß sie die Schrift nicht einfach erbten, sondern daß Allah sie ihnen zum Erbe gab. — 7, 194 (und so stets; doch s. o. bei 2, 29 zu 44, 15 [1]) *bṭš* I. *i*-Imperf.: *u*-Imperf. (h). — 7, 195 *walijjija*: *walija*, haplologische Kürzung (nach manchen so auch c, was aber von den maßgebenden Autoritäten, wie ad-Dānī, nicht anerkannt wird).

S. 8, 14 Zam. *wa-anna*: *wa-inna*, vgl. 36, 31 (auch Zam.) *annahum*: *innahum*, dieses das Einfachere; umgekehrt 20, 92 *wa-inna*: *wa-anna*? — 8, 48 *tafšalū*: *tafšilū* (wie aber 3, 118?), dialektisch. — 8, 62 *ribāṭ*: *rubuṭ* (Plur.).

S. 9, 3; 4 *mina l-mušrikīna*: *mini l-mušrikīna*; eine in ihrer Isoliertheit sehr auffällige Angabe (denn man sollte erwarten, daß, wenn sie zutrifft, eine durchgehende Regel der Behandlung des *min* vor Artikel für Ḥasan statuiert würde); sie ist aber gerade deshalb wahrscheinlich, sie knüpft nämlich an den berühmten, angeblich für die Begründung der arabischen Sprachwissenschaft folgenreichen [2] Satz *inna llāha barī'un mina l-mušrikīna wa-rasūluhū* an, in dem sich sehr wohl die Erinnerung an eine für den Sinn gleichgültige Aussprache Ḥasan's halten konnte.

9, 15 *wa-jatūbu*: Subjunktiv (*Itḥāf*: *'ala iḍmār an*)? — 9, 24 (auch Zam.) *'ašīratukum*: *'ašā'irukum* (andere *'ašīrātukum*); Korrektur für den neben den (distributiven) Pluralen *ābā'ukum* usw. auffälligen Sing. — 9, 35 *juḥmā*: *tuḥmā* [3], nämlich *an-nār*; das an sich näherliegende *juḥmā* wird beseitigt, weil es eine Konstruktion von *ḥmj* IV. mit *'ala* voraussetzt, die es klassisch nicht gibt. — 9, 57 *muddaḫal*: *madḫal* (i, nach manchen auch l), näherliegend, aber schlechter passend (*muddaḫal*, wofür sich auch Ubai mit der Var. *mutadaḫḫal* entscheidet, = „Zufluchtsort"). — 9, 58 (und so stets) *lmz* I. *i*-Imperf.: *u*-Imperf. (i). — 9, 61 (auch Ṭabarī 10, 102, 28) *uḏunu ḫairin*: *uḏunun ḫairun*, vgl. 54, 19 *jaumi naḥsin*: *jaumin*. 9, 61 ist sicher gemeint „auf Gutes hörend", aber Ḥasan faßt die Verbindung in ihrer gewöhnlichen Bedeutung, die er durch die auch 54, 19 verwendete, seltenere, aber noch klassische Attributivverbindung eindeutig wieder-

1 Ein Widerspruch im *Itḥāf*; die Angabe zu 7, 194 trifft nur auf h zu, während sie für Ḥasan ungenau ist.

2 Vgl. z. B. FLÜGEL, *Grammat. Schulen* S. 17.

3 Nach Zam. auch d, wovon die anerkannte Überlieferung nichts weiß.

gibt[1]. — 9, 104 *tuṭahhiruhum*: Apokopat (wie aber das folgende *wa-tuzakkīhim*?), vgl. 74, 6 (auch Zam[2]) *tastakṯiru*: Apokopat, beides ungewöhnlich weite Ausdehnung der Verwendung des Apokopat nach Imperativ und Prohibitiv. — 9, 111 *illā*: *ilā*[3] (i o[1]), also Konsonantendifferenz. Das eigentlich zu Erwartende zeigt die Var. von ibn Masʿūd *wa-lau quṭiʿat qulūbuhum*; *ilā* gesuchte Umdeutung? — 9, 115 Zam. *ījāhu*: *abāhu*; der geringe grammatische Anstoß (man sollte erwarten *waʿadahū ījāhā*) ist mit Hilfe eines für Muhammed unwahrscheinlicheren stilistischen (Wiederholung *abīhi* — *abāhu*) behoben.

S. 10, 17 (auch Zam.) *adrākum*: *adraʾtukum* (so *Itḥāf*) oder *adrātukum*[4]. Der Text hatte ادريكم, dessen (später anerkannte) normale Lesung *adrākum*[5] mit Recht beanstandet wurde, weil man nach *talautuhū* eine 1. Pers. erwartet. Eine solche ließ sich aus dem Konsonantentext nur gewinnen, wenn man eine unregelmäßige Flexion III. inf. annahm (*adrātukum* statt *adraitukum*), oder eine Form III.' mit Aufgabe des Hamz in der Schrift, wofür sich Analogien finden[6]. Die letzte LA. hat die größte Wahrscheinlichkeit, wenn auch die Bedeutung dunkel bleibt; an *drj* zu denken erlaubt schon die im Koran bei diesem Wort sonst nie vorkommende Konstruktion mit *bi-* kaum.

10, 25 *wa-zzaijanat*: IV. — 10, 25 (auch Zam.) *tagna*: *jagna*. — 10, 27 *qatarun*: *qatrun* (o[1]) (wie aber 80, 41?); wohl dialektische Variante für „Staub", nicht andere Auffassung („Not"). — 10, 57 *turgaʿūna*: *jargiʿūna*. — 10, 59 (auch Ṭabarī 11, 80, 10) *fa-l-jafraḥū*: *fa-li-*

---

1 Nach anderen soll *ḫairun* als Prädikat zu *uḏunun* gemeint sein.

2 Vorher aber bietet Zam. einen ganz anderen, stark abweichenden Text, nämlich *tamunnu wa-tastakṯiru* (für *tamnun tastakṯiru*), gemeint wohl (wie der gewöhnliche Text) als Apokopat und *ḥāl*; sicher zu Unrecht dem Hasan zugeschrieben.

3 Ṭabarī 11, 23, 14; 19 vielmehr الا ان يقطع, was sich aber durch die Erklärung *ḥattā tataqaṭṭaʿa* Z. 15 und den Einwand der Abweichung vom othmanischen Text Z. 19 als Fehler der Hs. oder des Drucks ausweist. — Zu *ilā* für *illā* bei Hasan vgl. oben zu 4, 147.

4 Ṭabarī 11, 61, 11 ff. herrscht ziemliche Verwirrung. Als Hasan's LA. wird sowohl Z. 12 als Z. 15 in dem Zitat aus al-Farrāʾ *adraʾukum* angegeben; die Erörterung aber bezieht sich auf ادراتكم, das al-Farrāʾ von *drʾ* als Nebenform von *drj* ableitet, indem er die Möglichkeit einer Aussprache *adrātukum* in Abrede stellt. (Er sucht also offenbar auf Grund einer schriftlichen Unterlage die beabsichtigte Aussprache abzuleiten!) Zam. bezieht sich wohl auf dasselbe Zitat aus al-Farrāʾ, wenn er sagt, Hasan lese *adrātukum*, nach al-Farrāʾ aber vielmehr *adraʾtukum*.

5 Nöldeke-Bergsträsser, S. 36.

6 Nöldeke-Bergsträsser, S. 33; 44.

tafraḥū (so Ubai[1], der Prophet und viele alte Autoritäten, i¹ o¹) (zu *-li-* statt *-l-* s. oben zu 2, 282); da der ganze Zusammenhang 2. Pers. zeigt, in der Tat die wahrscheinlichere Lesung, trotz ihrer grammatischen Auffälligkeit[2]. — 10, 90 (auch Zam.) *ǧāwaznā*: *ǧauwaznā*, dialektisch. — 10, 90; 26, 60 *tbʿ* IV.: VIII.; IV. „einholen", VIII. lediglich „folgen", dieses liegt näher.

S. 11, 20 *mirjah*: *murjah* (und so wohl stets?), dialektisch. — 11, 43 *maǧrāhā mursāhā*: *muǧrīhā mursīhā*[3], gesucht. — 11, 87 *baqījatu llāhi*: *taqījatu*; das besser passende *baqījah* scheint auf fester Überlieferung zu beruhen, *taqījah* (= *tuqāh*, s. oben zu 3, 27) ein Versuch selbständiger Lesung des Konsonantentexts zu sein. — 11, 108 (auch Zam.) *šaqū*: *šuqū*, dialektisch. — 11, 116 *zulafan*: *zulfan* (!) (= *zulufan*, anonyme LA. bei Zam., vgl. oben zu 2, 16), dialektisch.

S. 12, 10 (2 mal) *ǧajābah*: *ǧībah*, dialektisch. — 12, 16 (auch Zam.) *ʿišāʾan*: *ʿušan* (?)[4] „(nacht)blind", nämlich vor Weinen, eine sehr gesuchte Ausdeutung. — 12, 18 *kaḏib*: *kadib*, was heißen soll „weißlich" (vom Blut), d. h. schon eingetrocknet; eine sehr gesuchte und sicher falsche Lesung, die wohl den Zweck hat, den etwas schiefen Ausdruck „lügnerisches Blut" zu beseitigen.

12, 19 Zam. *bušrā* oder *bušrāja*: *bušraija*[5], aber 20, 19 Zam. *ʿaṣāja*: *ʿaṣaji*, vgl. 19, 10 *ʿalaija*: *ʿalaiji*; Reste einer irgendwie dialektischen Behandlung des Suffixes der 1. Pers. Sing. nach langem Vokal (Diphthong). Das Suffix scheint in diesen Fällen *-ji* lauten zu

---

1 Nach anderen *fa-fraḥū*, vgl. Nöldeke-Bergsträsser, S. 86. Ibn al-Anbārī, *Inṣāf* ed. Weil S. 214 wird Ubai unter den Vertretern der LA. Hasan's nicht genannt.

2 In der 72. Streitfrage des *Inṣāf* (S. 214 ff.) wird die Zulässigkeit der von den Kufensern als Argument verwendeten LA. Hasan's von den Basrensern nicht geleugnet; während Ṭabarī a. a. O. Z. 15 sagt: *fa-innī lā aʿlam aḥad min ahl al-ʿarabīja illā wa-hū jastardī amr al-muḫāṭab bi-l-lām .. ġair al-Farrāʾ*.

3 Ṭabarī 12, 26, 4 nennt als Vertreter dieser LA. nur Hasan's jüngeren Zeitgenossen und Landsmann a. Raǧāʾ (Salmān) al-ʿUṭāridī, der häufig von ihm überliefert.

4 So nach Zam. von ibn Ginnī überliefert; zur Wortform (Plur. wie *ǧuṯan* oben 3, 150). Die LA. widerspricht der Orthographie (عشا). Dieselbe Aussprache scheint der *Itḥāf* zu meinen: *bi-ḍamm al-ʿain min al-ʿušāwa bi-ḍ-ḍamm wa-l-kasr wa-hī aẓ-ẓalām*. Zam. an erster Stelle gibt عشيا *ʿalā taṣġīr al-ʿašīj*, also wohl *ʿušaijan*; aber das Diminutiv heißt vielmehr *ʿušaijānan*. Vielleicht weist die letzte LA. auf eine alte handschriftliche Var. عسيا für عسا.

5 Ṭabarī 12, 93, 28 muß vor *ġair* eine Lücke sein, da das Folgende sich weder grammatisch noch inhaltlich auf die vorher genannten *ʿāmmat qurrāʾ ahl al-Madīna* beziehen kann; in dieser Lücke hat wahrscheinlich gestanden, daß Hasan ebenso lese wie die Medinenser, und dazu gehört dann das *ġair*. Wenn dies zutrifft, stimmen Ṭabarī und Zam. überein.

sollen; vgl. 14, 27 die auch von al-Farrā', Quṭrub und abū 'Amr als möglich anerkannte Lesung von Ḥamza und al-A'maš — merkwürdigerweise nicht Hasan — *bi-muṣriḫiji* statt *-ja*.

12, 30 *šagafahā*: *ša'afahā* (l)[1]. — 12, 31 (auch Zam.) *muttaka'*: *muttakā'*?[2]. — 12, 31 (2mal) *ḥāša|a li-llahi*: *ḥāša l-ilahu*[3], wohl das Ursprüngliche: „Gott wende ab!". — 12, 35 (auch Zam.) *la-jasgununnahū*: 2. Pers. „sie kamen auf den Vorschlag: ihr solltet ihn gefangen setzen"; gesucht. — 12, 45 *wa-ddakara*: *wa-ḏdakara*, dialektisch. — 12, 45 *ummatin* „Zeitspanne": *amahin* „Vergessen"[4]. — 12, 45 (auch Zam.) *unabbi'ukum*: *ātīkum*, wohl alte handschriftliche Var. (اتيكم statt انبئكم), aber unrichtig („mitteilen", „verkünden" paßt besser in den Zusammenhang als „bringen"). — 12, 51 *ḥaṣḥaṣa*: Pass., dialektisch. — 12, 65 *ruddat*: *riddat*, d. h. **rüddat*, entsprechend dem von Hasan wie von anderen vertretenen *ü* im Pass. I. der Verben II. inf. — 12, 76 (auch Zam.) *wi'ā'*: *wu'ā'* (und so stets), dialektisch. — 12, 85 *takūna*: *jakūna*? — 12, 85 (auch Zam.) *ḥaradan*: *ḥuruḍan*, dialektisch. — 12, 86 (auch Zam.) *ḥuzni*: *ḥazani* (nur hier?).

12, 87 (2mal) (auch Zam.); 56, 88 (nur Zam.; auch Ṭabarī 27, 109, 17) *rauḥ*: *rūḥ* (56, 88 so LA. des Propheten und verschiedener alter Autoritäten, nach *Itḥāf* i). 56, 88 paßt *rauḥ* „Ruhe" gut in den Zusammenhang; 12, 87 scheint die Bedeutung „Erbarmen" gefordert zu

---

1 Ṭabarī 12. 111, 1ff. nennt als Vertreter dieser LA. nur a. Ragā', führt aber S. 110, 23ff. von Hasan dieselbe Erklärung des Verbs durch *baṭṭanahā* an, die die Lexika als seine Erklärung der LA. mit ' geben.

2 Die Lesartendifferenz hängt zusammen mit den (schon von Ṭabarī nicht mehr anerkannten) Versuchen der älteren Ausleger, in *muttaka'* o. ä. den Gegenstand zu finden, dessentwegen den Gästen Messer gegeben werden (Hauptdeutungen: *ṭa'ām* oder *utrugg*; vgl. Ṭabarī 12, 111ff.). Aus den Angaben über Hasan's Lesung S. 111, 36, über seine Erklärung ebenda und S. 112, 22ff. und über die zu den verschiedenen Bedeutungen gehörenden Aussprachen S. 111, 37; 112, 20; 27; 33 läßt sich Hasan's Lesung nicht sicher erkennen.

3 Diese Wiedergabe der LA. Hasan's soll wohl nicht die tatsächliche Aussprache bezeichnen (der das Hamz gefehlt haben wird), sondern sie vielmehr erklären. Übrigens fehlt wortanlautendes Hamz nach *al-* in der koranischen Orthographie tatsächlich gelegentlich, s. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 44. — Über den auslautenden Vokal macht weder *Itḥāf* eine Angabe, noch Zam., der die LA. anonym erwähnt; man müßte also eigentlich *-i* ansetzen, wie in der gewöhnlichen LA., doch scheint mir der Sinn vielmehr *-u* zu fordern. Daß sich *al-ilāh* in der lautlichen Einheit dieser Formel anders entwickelt hätte als für gewöhnlich, ist durchaus glaubhaft; ein *ḥāšalilāh* (Pausalform!) konnte dann leicht als *ḥāša lillah* mißverstanden werden.

4 Sonst als LA. des ibn 'Abbās bekannt, vgl. die Lexika s. v. Auch Ṭabarī 12, 126, 17ff. nennt Hasan nicht unter den Vertretern der LA., sondern führt ihn umgekehrt Z. 5ff. unter den Autoritäten für die Deutung *ḥīn* auf.

sein (welche Aussprache dafür zu Recht besteht, ist nicht sicher auszumachen); *rūḥ* ist geläufiger, und bot Gelegenheit zur Ausdeutung[1].

S. **13**, 43 (auch Ṭabarī 13, 104, 12ff.) *man ʿindahū ʿilmu l-kitābi*: *min ʿindihī ʿilmu l-kitābi* (o[1]); *Itḥāf* daneben noch *ʿulima l-kitābu*, mit der Bemerkung *laisa min ṭuruq hāḏā l-kitāb*[2]), eine Umbiegung, die die Möglichkeit der Deutung als Anrufung der Schriftbesitzer zu Zeugen zwischen Muhammed und den Ungläubigen beseitigt.

S. **14**, 28 (auch Zam.) *udḫila*: *udḫilu*, sehr auffälliger Subjektwechsel (vorher spricht der Satan); es soll wohl verhindert werden, daß die Aufnahme der Frommen ins Paradies in die Worte des Satan einbezogen wird (so Zam.). — 14, 37 *kulli*: *kullin* (o), gesuchte Umdeutung („Allah gibt euch von allem [= *kulli šaiʾin*], worum ihr ihn nicht gebeten habt", statt „von all dem, worum ihr ihn gebeten habt")[3].

S. **15**, 27 und so stets (auch Zam. zu 15, 27; 27, 10; 55, 39) *ǧānn*: *ǧaʾann*, Zerdehnung wegen Überlänge der Silbe, *ʿalā luġat man juǧidd fī l-ḥarab min iltiqāʾ as-sākinain* (Zam. zu 27, 10). Verwandt ist die LA. *ḍaʾallīn* 1, 7 für *ḍāllīn*, die jedoch nicht Hasan, sondern nur ʿAmr ibn ʿUbaid zugeschrieben wird, der in bezug auf *ǧaʾann* mit Hasan zusammengeht (Zam. zu 15, 27; 55, 39).[4] Die gleiche Abneigung gegen Überlänge der Silbe zeigt sich bei Hasan in der Zufügung eines *-i* zu den Buchstabennamen, die man zum Aussprechen der geheimnisvollen Buchstaben zum Beginn vieler Suren verwendet und die bei den meisten endungslos bleiben (*sīni* 36, 1 u. ä. 38, 1; 50, 1; 68, 1 — wie aber sonst?)[5].

15, 41 *ʿalaija*: *ʿalījun* (i), gesuchte Ausdeutung.[6] — 15, 53 (auch Zam.) *tauǧal* (neben anderen Formen): *tūǧal*, dialektisch. — 15, 55 *qāniṭīn*: *qaniṭīn*[7].

---

1 So Hasan selbst Ṭabarī, a. a. O. Z. 31 *taḫruǧu rūḥuhū fī raiḥānihī*, was a. l-ʿĀlija Z. 32f. weiter ausführt: „keiner der *muqarrabūn* . . verläßt das Diesseits, ehe ihm etwas von dem *raiḥān* des Paradieses gebracht wird, daß er es rieche".

2 Schon Ṭabarī, a. a. O. Z. 20f. erörtert die Differenz und lehnt — mit Recht — *ʿulima* als Irrtum ab.

3 Die Erklärung Hasan's Ṭabarī 13, 134, 31 folgt der gewöhnlichen LA.

4 Vgl. VOLLERS, S. 137.

5 Dagegen wird im *Itḥāf* für *khjʿs* 19, 1 angegeben *hāʾu*, nach *Durr* und *Baḥr* (außerdem?) *hāfu*; Zam. vielmehr *hāʾu* und *jāʾu*. (Das *-u* ist nach ad-Dānī im *Itḥāf* nicht Flexionsvokal, sondern nur *išbāʿ at-tafḫīm*.)

6 Hasan's Erklärung Ṭabarī 14, 21, 19 folgt der gewöhnlichen LA.; auch wird er unter den Vertretern der anderen LA. nicht genannt.

7 Ṭabarī 14, 25, 27 nennt für diese LA. nur Jaḥjā b. Waṯṯāb.

S. 16, 2 *junazzilu* (auch IV.) *l-malā'ikata: tanazzalu l-malā'ikatu*[1] (i[2]); vgl. oben zu 2, 29. — 16, 16; 53, 1 *nagm: nugm* (Jaḥjā ibn Waṯṯāb *nugum*, vgl. oben zu 2, 16), in der appellativischen Bedeutung („Stern[e]") wohl dialektisch. — 16, 105 Zam. *lisānu: al-lisānu*; vielleicht alte Var. (Zusatz nur eines l[2]). — 16, 117 (auch Ṭabarī 14, 118, 19[3]) das erste *al-kadiba: al-kadibi*, letzteres wohl das Näherliegende, aber von der Majorität aufgegeben, weil „sagt nicht von .. der Lüge: dies ist erlaubt . ." kein brauchbarer Gedanke ist, wenn er sich auch im Rahmen der Möglichkeiten des koranischen Stils hält.

S. 17, 1 *nurijahū: Itḥāf* nach *Muṣṭalaḥ* und *Īḍāḥ* „*bifatḥ an-nūn*"?, nach *Durr* dagegen (und so Zam.) *jurijahū*, vgl. oben zu 4, 171. — 17, 5; 24, 32 *'ibād* (im eigentlichen Sinne): *'abīd*, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch geändert. — 17, 5 *ḫilāl: ḫalal*, wohl dialektisch auch als Plur. gemeint. — 17, 14 (auch Ṭabarī 15, 38, 7) *nuḫrigu: jaḫrugu* (i l), eine eigentümliche Vorstellung — der *ṭā'ir* bzw. *ṭair* jedes Menschen wird am jüngsten Tage zu einem *kitāb* —, die aber doch wohl in die Stelle hineingedeutet ist. — 17, 17 (*Itḥāf* nur nach *Muṣṭalaḥ*, aber auch Ṭabarī 15, 40, 19) *amarnā: ammarnā* (i, *Itḥāf*: nach außerkanonischen *ṭuruq* auch a b c e), d. h. angeblich „vermehren"; die Lesung sucht den bedenklichen Gedanken zu beseitigen, daß Allah selbst den Üppigen befehle, zu freveln, um dann die Stadt zerstören zu können. — 17, 29 *mubaddirīn*: IV., dialektisch. — 17, 29 Zam. *šajāṭīn*: Sing., vielleicht handschriftliche Var. (شيطين: شيطن). — 17, 33 *ḫiṭ'an* (neben zahlreichen anderen Vokalisationen): *ḫaṭ'an* (wofür Zam. *ḫaṭan*), in der Bedeutung „Sünde" wohl dialektisch („Fehler", „Irrtum" kann kaum gemeint sein; das wäre eine zu bedeutende Abschwächung des Verbots, neugeborene Mädchen zu töten). — 17, 71 *taǵidū: jaǵidū* (wie aber 17, 70?)? — 17, 73 (auch Zam.) *nad'ū kulla*: يدعو كلّ, wobei nach Zam. يدعو Pass. ist *'alā qalb al-alif wāw*; wenn dies richtig ist, gehört die Stelle zu den oben zu 2, 29 besprochenen. — 17, 82 *mudḫal muḫrag* (neben Verbalform IV.): *madḫal maḫrag* (wie aber 4, 35?), unklassisch.

S. 18, 4 *kalimatan*: Nom. (l), die einfachere Vokalisation, die aber die sicher vorliegende typische Konstruktion nicht erkennt (*kalimah* indeterminiert!). — 18, 17 *nuqallibuhum* (neben anderen Vokalisationen): *taqlibuhum*, wahrscheinlich die richtige Punktierung, anschließend an die

1 Ṭabarī 14, 48, 30 f. als kufische LA.

2 Vgl. die Schreibung اليل für *al-lail* NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 52.

3 Das *hādā*, das hier vor *kadib* eingeschoben ist, ist wohl Versehen.

2. Pers. vorher („man hätte sie nach rechts und links wenden können", nämlich ohne daß sie aufwachten). Die herrschende Aussprache beruht auf Ausdeutung, vgl. z. B. Baiḍāwī *kai-lā taʾkula l-arḍu mā jaliha min abdānihim ʿala ṭūli z-zamān*. (II. und I. etwa gleichwertig.) — 18, 20 *ġalabū*: Pass.? — 18, 24; 38, 22 (auch Zam. zu 18, 24) *tisʿ*: *tasʿ* (wie aber sonst?), 38, 22 *tisʿun*: *tasʿun*; dialektisch. — 18, 25 Zam. *jušriku*: *tušrik*; das erste das Richtige, aber auch das zweite, bei den vielen Verboten gegen alle Arten von *širk*, naheliegend genug.

18, 27 *taʿdu ʿaināka*: *tuʿaddi*. Dieses verlangt nach sich Akk., und in der Tat bietet Zam., allerdings anonym, *ʿainaika*. *Itḥaf* aber sagt davon nichts, und so ist es erlaubt anzunehmen, daß Hasan *ʿaināka* als Akk. verwendet hat. Da die 2. Pers. *tuʿaddi* besser an das vorhergehende *iṣbir* anschließt als die 3. Pers. *taʿdu*, ist *tuʿaddi ʿaināka* wahrscheinlich das Ursprüngliche.[1]

18, 36 *lākinnā* o. ä.: *lākin ana* (ebenso ibn Masʿūd, Ubai), Einsetzung der gewöhnlichen Form für die eigentümlich kontrahierte des mekkanischen Dialekts. — 18, 49 *kuntu*: *kunta* (h), dogmatische Korrektur, um die sündlose Präexistenz des Propheten im Koran unterzubringen (wenn die Erklärung des *Itḥaf* z. St. richtig ist)[2]. — 18, 49; 28, 35 *ʿaḍud*: (*Itḥaf*) *ʿaḍad*, Zam. zu 18, 49 vielmehr *ʿuḍd*, eine schwer erklärliche Divergenz, bei der aber die Form *ʿuḍd* die größere Wahrscheinlichkeit hat (*ʿuḍud* ist eine anerkannte Vokalisation des Wortes, und vgl. oben zu 2, 16).[3] — 18, 70 *li-tuġriqa ahlahā* (neben *li-jaġraqa ahluhā*): II.; ebenso 36, 43 (auch Zam.) IV.: II. — 18, 89 *maṭliʿ*: *maṭlaʿ* (l).

S. 19, 1 Zam. *ḏikru raḥmati*: gleiche Konsonanten, wie zu vokalisieren? — 19, 10 Zam. *huwa*: *wa-huwa*; alte Var.?[4] — 19, 14; 33 *wa-barran*: *wa-birran*, wohl dialektisch. — 19, 60 (auch Zam.) *ṣalāh*: Plur. (auch ibn Masʿūd u. a.), des Parallelismus mit *šahawāt* wegen; der Sing. entspricht besser dem Gedanken. — 19, 62 *ġannāti*: *ġannatu*; Nom. und Akk. etwa gleich gut möglich, ebenso Sing. (wegen des vorhergehenden *al-ġannata*) und Plur. (wie sonst in der Verbindung mit *ʿadn* stets).

---

1 Zum akkusativischen Gebrauch der Endung *-ā(ni)* im Koran vgl. 20, 66 ان هذان, gemeint als *inna hāḏāni* (s. auch NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 2 f.; 5).

2 Anders Zam., der die LA. anonym anführt.

3 *ʿaḍad* als Plur. von *ʿāḍid* (Zam. zu 18, 49) ist 28, 35 unmöglich.

4 Vgl. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 11 ff. zu 2, 110; 3, 127; 5, 58; 7, 41; 73; 9, 108; 21, 21; 28, 37.

S. **20**, 1 طه nicht als Buchstabengruppe, sondern als Wort *ṭah* = *ṭaʾ*! — 20, 12; 79, 16 *ṭuwan*: *ṭiwan* (o), ebenso 40, 66; 64, 3 *ṣuwar*: *ṣiwar* (o), dazu weiter s. u. zu 71, 20; also dissimilatorischer Übergang von *uw* in *iw* (unter gewissen Umständen). — 20, 61 (auch Zam.) *jaumu*: Akk. (o[1]), ähnlich 39, 67 *qabḍatuhū*: Akk. — 20, 69 (und so stets) *ʿiṣīj*: *ʿuṣīj*. — 20, 79 *jabasan* („trocken gewordene Stelle"): *jabsan* (Inf.). — 20, 96 (auch Zam. und Ṭabarī 16, 137, 1) *qabaḍtu qabḍatan*: *qabaṣtu qubṣatan*[1], Versuch, gegen die Überlieferung eine besondere Feinheit in die Stelle zu legen (*qbṣ* „mit den Fingern zusammenraffen"). — 20, 97 (auch Ṭabarī 16, 137, 35) *la-nuḥarriqannahū*: IV. (h[2]). — 20, 131 *zahrata*: *zaharata* (i).

S. **21**, 21 (auch Zam.) *junširūn*: I., falsch (vgl. 43, 10; 80, 22) und unklar; sollte wirklich, wie al-Farrāʾ 2, 261 vorschlug[2], an einen poetischen Ausdruck „auseinander falten" gedacht sein? — 21, 92 *ummatukum ummatan wāḥidatan*: Zam. *ummatakum ummatun wāḥidatun*, was den erforderlichen Sinn noch besser trifft und daher wohl gemeint ist, auch von Sībawaih § 140 (ohne Nennung Hasan's) neben der herrschenden LA. erwähnt wird[3]. — 21, 104 *sigill*: *sigl*, wohl ein Versuch, das Fremdwort arabischer zu gestalten (oder umzudeuten?).

S. **22**, 5 (und so wohl stets; auch Zam. hier und zu 30, 56) *baʿṯ*: *baʿaṯ*, dialektisch. — 22, 9 (auch Zam.) *ʿiṭf*: *ʿaṭf*; wohl dialektisch, da die Erklärung *mániʿa taʿaṭṭufahū* (Zam., andere ähnlich) sehr unwahrscheinlich klingt.

22, 37 (auch Ṭabarī 17, 107, 25) *ṣawāffa*: *ṣawāfija* (neben anderem), offenbar grammatische Korrektur für die bei Ṭabarī und Zam. erwähnte LA. *ṣawāfin*, die ihrerseits das Richtige enthält; gemeint ist nämlich *ṣawāfina*, wie ibn Masʿūd mit Recht herstellt, indem die dazu gehörige Pausalform *ṣawāfin* fälschlich als Kontextform von III. inf. geschrieben ist.

22, 37 Zam. *wa-l-muʿtarra*: *wa-l-muʿtarija*[4], anscheinend nur als Deutung, nicht als Lesung gemeint (Ṭabarī 17, 109, 35 ff.), trifft aber wohl den beabsichtigten Sinn; also ist معتر dialektische Form schon im Urtext, oder ungenaue Orthographie für معترى. — 22, 44; 47 *kaʾaijin*

1 Zam. irrtümlich auch *qabaḍtu qubḍatan*.

2 S. die Lexika, s. v., z. B. *Ṣiḥāḥ* (Būlāq 1282) 1, 405, 11, *Tāg* 3, 565, 27; fast wörtlich gleichlautend Ṭabarī 3, 28, 26, der also hier stillschweigend al-Farrāʾ benutzt.

3 Daß *Itḥāf* und Zam. an zweiter Stelle vielmehr *ummatukum* voraussetzen (was schließlich auch möglich wäre, aber dem Sinn am wenigsten entspricht), beruht wohl auf Irrtum.

4 Vgl. VOLLERS, S. 135.

(*kāʾin*): *kaʾan* (l; angeblich an den übrigen Stellen *kāʾin*)[1], dialektisch. — 22, 44 Zam. *muʿaṭṭalah*: IV., dialektisch.

S. **23**, 103 Zam., 27, 89; 39, 68; 50, 19 *Itḥāf* (und so wohl stets!) *ṣūr*: *ṣuwar*; möglicherweise ein Versuch, das dunkle Wort verständlich zu machen, ursprünglich aber wohl nur als Erklärung, nicht als Lesung gemeint (vgl. Ṭabarī 7, 145, 1 ff., wo allerdings Hasan nicht genannt wird). — 23, 115 *ʿaddin*: *ʿadn*, beides gleich unsicher. — 23, 117 *juflīḥu*: I. (wie aber sonst?); dialektisch.

S. **24**, 7 *anna laʿnata*: *an laʿnatu*, V. 9 *anna ġaḍaba*: *an ġaḍabu* (i, an der ersten Stelle auch a); das erste liegt näher und ist wohl beabsichtigt, das zweite sucht dem Umstand Rechnung zu tragen, daß der Nebensatz nicht eine Tatsache enthält, die bezeugt wird. — 24, 22 (auch Zam.) *jaʾtali*: *jataʾalla* (h und andere[2]), wohl handschriftliche Var. (يتال für يايل). — 24, 35 *jūqadu*: *tawaqqadu* (l). — 24, 63 *bainakum*: *nabījikum*; gesucht, sicher falsch.

S. **25**, 19 (auch Ṭabarī 18, 130, 5) *nattaḫiḏa*: Pass. (h); dies das im Zusammenhang zu Erwartende, das von der Majorität wegen der in dem folgenden *min* liegenden syntaktischen Schwierigkeit aufgegeben worden ist. — 25, 62 *qamaran*: *qamran* (Zam. *qumran* wie o)[3] (wie aber sonst?), dialektisch.

S. **26**, 82 *ḫaṭīʾati*: *ḫaṭājāja*, handschriftliche Var. (خطيى für خطيى). — 26, 184 *gibillah*: *gubullah*, dialektisch. — 26, 198 (auch Zam.) *aʿgamīna*: *aʿgamījīn*[4], die korrektere Form, die aber wohl von Haus aus nicht beabsichtigt war. — 26, 202 (auch Zam.) *fa-jaʾtijahum*: *fa-taʾtijahum*, gegen den Zusammenhang auf hinzugedachtes *as-saʿah* bezogen.

S. **27**, 89 *dāḫirīn*: *daḫirīn*.

S. **28**, 28 *aijama*: *aima*, dialektisch.

S. **31**, 13 *fiṣāl*: *faṣl*, aber 46, 14 *fiṣāl*: *fuṣāl* (*faṣl* hier vielmehr i), beides dialektisch. — 31, 26 *jamudduhu*: IV., beides gleich sonderbar für das zu erwartende *wa-l-baḥr midād* o. ä.

S. **32**, 9 (auch Zam.; Ṭabarī 21, 55, 33) *ḍalalnā*: *ṣalalnā* (wohl „stinken"), Versuch, den (absichtlich) unbestimmten Ausdruck schärfer zu fassen.

---

1 *Itḥāf* zu 3, 140.

2 Ṭabarī 18, 72, 12 nennt nur h und Zaid (b. Aslam), nicht Hasan.

3 Die Differenz erklärt sich wohl aus verschiedener Auffassung einer Bemerkung *bi-s-sukūn* o. ä.

4 Nicht Konsonantendifferenz, da ī neben *j* defektiv geschrieben wird; vgl. NÖLDEKE-BERGSTRÄSSER, S. 33.

S. **33**, 4 *tuẓāhirūna:* II. — 33, 13 (2 mal) *ʿaurah: ʿawirah*, als besser in die Konstruktion passendes, aber wohl nicht klassisches Adjektiv dazu. — 33, 49 (auch Zam.; Ṭabarī 22, 14, 32) *in wahabat: an*; nicht ganz glücklicher Versuch, die durch das nachgestellte doppelte *in* entstehende syntaktische Schwierigkeit zu beheben, deretwegen ibn Masʿūd das eine *in* überhaupt streicht. — 33, 66 *tuqallabu: taqallabu.*

S. **34**, 22 (auch Ṭabarī 22, 56, 21) *fuzziʿa: furiġa*[1], ein gekünstelter Versuch, das hier privativ gebrauchte und so dem Mißverständnis ausgesetzte *fzʿ* II. zu umgehen.

S. **35**, 12 *junqaṣu: janquṣu* (i[2] o[1], nach manchen auch i[1]).

S. **36**, 8 *aġšaināhum: aʿšainahum*[2] („machten sie nachtblind", vgl. oben zu 12, 16), gesuchte Umdeutung. — 36, 29 *ḥasratan ʿalā l-ʿibādi: ḥasrata l-ʿibādi*; anscheinend aus Mißverständnis der Deutung *jā ḥasrata l-ʿibādi ʿalā anfusihā*, die auch als LA. genannt wird (Ṭabarī 23, 3, 8; 11), entstanden. — 36, 55: 44, 26 (angeblich nicht an den übrigen Stellen) *fākihūn: fakihūn* (h stets so). — 36, 72 *rakūb: rukūb* (o[1]), vgl. 85, 5 *waqūd: wuqūd*, also wohl beide Male nicht Bedeutungsdifferenz (konkret: Inf.), sondern Dialektunterschied.

S. **37**, 103 *aslamā*: II. (o[1]) (andere X.), eingesetzt, weil hier die (auch II. und X. zukommende) Bedeutung „sich in Allahs Willen ergeben" gefordert wird, nicht die spezifische Bedeutung von IV. — 37, 163 *ṣāli: ṣalu* (so auch Zam.) oder *ṣālū*: dialektische Abweichung in der Flexion der Stämme III. *w*.

S. **38**, 21 *tušṭiṭ*: III., dialektisch. — 38, 40 *nuṣb* („Qual"): *naṣab* (i)[3], wie sonst in dieser Bedeutung allgemein. (Vgl. auch zu 5, 4.)

S. **39**, 31 *maijit maijitūn* (I): *māʾit māʾitūn*, unrichtige Milderung des emphatischen „du bist tot" = „du mußt sterben".

S. **40**, 15 *li-jundira: li-tundira*, gegen den Zusammenhang auf Muhammed bezogen.

S. **41**, 16 *ammā Ṯamūdu: Ṯamūda* (o[1])[4], dialektisch.

S. **43**, 17 *junaššaʾu* (neben anderen Formen): III., dialektisch. — 43, 18 *šahādatuhum*: Plur.

S. **44**, 45 *muhl: mahl.*

---

1 Zam. Kairo فزع مخففا; Druckfehler?

2 Ṭabarī 22, 89, 22 nennt nicht Hasan, sondern ibn ʿAbbās.

3 Ṭabarī 23, 95, 3 gibt für h *nuṣub* oder nach manchen *naṣab*.

4 Das daneben von *Itḥāf* angegebene *Ṯamūdun* (= o[2]) ist unwahrscheinlich, vgl. o. zu 2, 58.

S. **46**, 16 *uḫraga*: *aḫruga* (o). — 46, 32 *ja'ja*: *ja'ji*, dialektisch. — 46, 35 *balāġun*: Akk. (also Konsonantendifferenz!), eingesetzt wegen völliger Beziehungslosigkeit des Nom.

S. **47**, 5 *qutilū*: *qattalū* (andere *qātalū*), wodurch der sonst den Märtyrern vorbehaltene Lohn auf die eifrigen und erfolgreichen Kämpfer ausgedehnt wird.

S. **48**, 29 *ašiddā'u ruḥamā'u*: Akk. — 48, 29 *aṯar*: *āṯār*; der Plur. legt die zweifellos beabsichtigte Auffassung als „Spuren der Prostration" im eigentlichen Sinn, die vom Sing. auch zugelassen wird, besonders nahe[1].

S. **49**, 10 *aḫawaikum*: *iḫwānikum* (= *iḫwatikum* i) (sämtlich اخويكم), der Plur. durch vorhergehendes *iḫwatun* nahegelegt, der Dual durch die Erwägung, daß Vermittelung zwischen je zweien erfolgt. — 49, 12 *tagassasū*: *taḥassasū*, wie 12, 87, aber zu Unrecht, da die Bedeutung an beiden Stellen verschieden ist.

S. **50**, 23 *alqijā*: Zam. *alqijan*[2], wodurch der merkwürdige, aber V. 25 wiederkehrende Dual vermieden wird. — 50, 35 *naqqabū*: *naqqibū*[3], eindringlicher (Ṭabarī: *'ala wagh at-tahdīd wa-l-wa'īd*) und deshalb dem Näherliegenden vorgezogen.

S. **51**, 7 *ḥubuk*: *ḥibik* (nach manchen auch c), wohl dialektisch, vielleicht aber außerdem eine andere Auffassung vertretend[4].

S. **52**, 21 *ala|itnāhum*: *litnāhum* (nach manchen auch b[1])[5]? Etwa geändert wegen *jalitkum* 49, 14? Richtig wohl *alatnāhum jālitkum* = *ja'litkum*[6].

S. **53**, 54 *mu'tafikah*: Plur.; vielleicht Kombination der Deutung auf *qarjat Lūṭ* mit einer Nachricht über den Untergang mehrerer Städte bei dem Strafgericht über Lots Volksgenossen.

S. **54**, 12 Zam. *al-mā'*: *al-māwān*, eingesetzt wegen der Deutung auf *mā' as-samā' wa-mā' al-arḍ*. — 54, 14 Zam. *gazā'*: *gizā'*, dialektischer Inf. III. — 54, 31 (auch Zam.; Ṭabarī 27, 55, 11) *muḥtaẓir*: Pass.

---

1 Sa'īd b. Gubair, der ebenfalls Plur. liest, erklärt die Stelle so bei Ṭabarī 26, 64, 24.

2 *Itḥāf*: *ilqā'an*, mit Konsonantendifferenz und sinnlosem Akk., wohl Mißverständnis einer Bemerkung *munauwanan* o. ä.

3 Ṭabarī 26, 99, 19 nennt nicht Hasan, sondern nur Jaḥjā b. Ja'mur.

4 Hasan erklärt das Wort bei Ṭabarī 26, 106, 4 durch *nugūm*.

5 Nach ibn Mugāhid im *Itḥāf* folgte Hasan vielmehr der gewöhnlichen LA.

6 So Nöldeke bei Ch. C. Torrey, *The Commercial-theological Terms in the Koran*, 1892, S. 33 Anm. 1.

S. **55**, 35 *nuḥās* („Rauch" o. ä.): *naḥs*, das bekanntere Wort für das unbekanntere, aber zu dem parallelen *šuwāẓ* („Flamme") nicht passend.

S. **57**, 15 *a-lam*: *a-lammā*, gut passend, aber wohl kaum absichtliche Änderung, sondern zufällige Var.

S. **58**, 8 *akṯara*: *akbaru* (i *akṯaru*); Regens sehr weit entfernt, so daß der Übergang in den Nom. verständlich wird; *akbar* kommt neben besser zum Zusammenhang stimmendem *akṯar* wegen des Gegensatzes *adnā* allenfalls auch in Frage.

S. **59**, 24 *al-muṣauwiru*: *al-muṣauwara*, sehr gesuchte Umdeutung.

S. **60**, 10 *tumsikū* (auch II.): *tamassakū*. — 60, 11 *ʿaqabtum*: II., beides unsicher, aber III. fest überliefert, II. also wohl Erklärungsversuch.

S. **63**, 2 (nicht 58, 17) *aimānahum*: *īmānahum*, vom Zusammenhang nahegelegt, aber von der Parallelstelle nicht zu trennen. — 63, 8 (auch Zam.) *la-juḫriganna l-aʿazzu*: *la-nuḫriganna l-aʿazza*; es soll deutlich gemacht werden, daß die Redenden, die *munāfiqūn* (in der gewöhnlichen LA. mit *al-aʿazz* gemeint), es sind, die die Muslims (dort *al-aḏall*) vertreiben wollen, trotz entstehender grammatischer Schwierigkeiten.

S. **67**, 27 *taddaʿūna*: I. (i, nach manchen auch a e¹)[1]; der Zusammenhang verlangt I. („herbeirufen"), VIII. ist also kaum Änderung, sondern wohl ursprünglich, dann aber vielleicht im Sinne von I. gemeint.

S. **68**, 15; 83, 13 *iḏā*: *āḏī* ? (*bi-hamza wāḥida mamdūda ʿalā l-istifhām at-taubīḫī*). Die Frage paßt nur an der ersten Stelle (zumal V. 14 von vielen auch Frage gelesen wird) gut in den Ton, wird aber wegen der Parallelstelle auch dort nicht ursprünglich sein. Vgl. 80, 2 *an*: *ān* = *a-an*, wo auch die Frage kaum ursprünglich sein kann. Hasan zeigt also Vorliebe für die rhetorische Form des *taubīḫ*. — 68, 39 *bāliġatun*: Akk.

S. **71**, 20 *wuld*, *walad*: *wild*, dialektisch für *wuld*, vgl. o. zu 20, 12.

S. **75**, 10 *mafarr*: *mafirr* (gegen den Reim!); wirklich Inf., nomen loci, oder Dialektverschiedenheit?

S. **79**, 30; 32 (auch Zam.) *wa-l-arḍa*, *wa-l-ǧibāla*: Nom.

S. **90**, 6 *lubad*: *lubud*; unklarer Deutungsversuch eines dunklen Wortes. — 90, 14 Zam. *ḏī*: *ḏā*; schwierig, da bei dieser Lesung dem

---

1 Ṭabari 29, 7, 31 nennt nur Qatāda und aḍ-Ḍaḥḥāk.

vorhergehenden indeterminierten *jaumin* die unerlässliche Ergänzung fehlt und außerdem *ḏū masġabah* ein merkwürdiger Ausdruck für „ein Hungriger" wäre; als Korrektur ist also *ḏā* kaum verständlich, als zufällige Var. ebensowenig.[1]

S. **91**, 11 *ṭaġwā*: *ṭuġwā*, dialektisch.

S. **98**, 4 *muḫliṣīna lahū d-dīna*: *muḫlaṣīna* (nur hier?), vgl. Zam. zu 12, 24 (das hier und öfter vorkommende *al-muḫliṣīn* ohne Objekt lesen viele Leser passiv) *allaḏīna aḫlaṣahumu llāhu li-ṭā'atihī bi-an 'aṣamahum*, mit *ad-dīna* nur mit Gewaltsamkeit möglich.[2]

S. **102**, 6 *tarawunna*: *tara'unna*, u. ä. V. 7; dialektisch.

S. **104**, 2 *wa-'addadahū*: *wa-'adadahū*[3] (Substantiv, „sein Gefolge"?), Versuch, dem dunklen Wort einen passenden Sinn abzugewinnen. — 104, 4 (auch Ṭabarī 30, 163, 1) *la-junbaḏanna*: *la-junbaḏānni* (!), nämlich er mit seinem Reichtum, gesuchte Ausdeutung.

S. **113**, 4 *naffāṯāt* u. ä.: *nuffāṯāt*, dialektisch.

Hasan's Koranlesung muß früh aus dem praktischen Gebrauch verschwunden sein. Schon al-Farrā' († 207) interpretiert (zu 10, 17) eine LA. Hasan's in einer Weise, die erkennen läßt, daß er sie nicht aus zuverlässiger mündlicher Überlieferung entnommen hat; und bei Ṭabarī († 310) beginnen bereits die Unsicherheiten über die Vokalisation von Lesarten Hasan's, die zeigen, daß schon vor seiner Zeit die Überlieferung nur noch aus knappen und mehrdeutigen Notizen bestand (vgl. zu 13, 43)[4]. Immerhin muß dieses Material noch recht umfangreich gewesen sein, wenn es al-Ahwāzī oder einem seiner Vorgänger als ausreichende Grundlage für eine monographische Darstellung von Hasan's *qirā'a* erschien. Diese *Mufrada* kann aber nach Lage der Dinge nicht eine vollständige Kollation von Hasan's *qirā'a* mit einem als bekannt vorausgesetzten Mustertext gewesen sein, wie das etwa die aus dem *Taisīr* oder dem *Našr* und ihren Auszügen und Bearbeitungen exzerpierten Mono-

---

1 Es entsteht also, wenn *ḏā* nicht etwa Mißverständnis der Überlieferung ist (wofür kein Anhalt vorliegt), die Frage, ob vielleicht der mekkanische Dialekt an Stelle des klassischen deklinablen *ḏū* indeklinables *ḏā* gehabt haben könnte.

2 Die passive Vokalisation hier wäre am ersten verständlich als unrichtige Verallgemeinerung aus den Stellen ohne Objekt; doch wird an diesen für Hasan die passive Vokalisation nicht überliefert.

3 Ṭabarī 30, 162, 23: *'an ba'ḍ al-mutaqaddimīn bi-isnād ġair ṯābit.*

4 Weitere Beispiele aus der späteren Überlieferung s. u. S. 48 Anm. 2 und oben zu 5, 4.

graphien für einzelne Leser sind; sie kann nur eine Sammlung von Notizen über einzelne Stellen gebildet haben, der ein allgemeiner Teil ganz oder im wesentlichen fehlte[1]. Erst bei der Einarbeitung in eine Gesamtdarstellung einer größeren Reihe von *qirā'āt*, in der, wie es schon vor al-Ahwāzī üblich geworden war, nur die jeweils von der Majorität abweichenden Leser namentlich mit ihren Lesarten angeführt wurden, bestand die Notwendigkeit, für alle (oder so gut wie alle) überhaupt zur Erörterung kommenden Differenzpunkte Hasan eine bestimmte Lesart zuzuweisen. Es ist ein Glücksfall, zusammenhängend mit dem geringen Interesse an Hasan's Koranlesung, daß dieser Prozeß sich nicht etappenweise vollzogen hat, wodurch die Grundlagen bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt worden wären, sondern allem Anschein nach in dem einen Schritt der Einarbeitung von al-Ahwāzī's *Mufrada* in den *Itḥāf*[2]; und weiter müssen wir dafür dankbar sein, daß bei dieser Einarbeitung schonend verfahren worden ist: während man einige Jahrhunderte früher, noch nicht bedrückt von dem Epigonengefühl der Unfähigkeit zum *igtihād*, bei der Lösung einer solchen Aufgabe den *qijās* hätte walten lassen, hat al-Bannā' oder sein Vorgänger sich damit begnügt, das Schweigen der Überlieferung über Hasan's Lesung auf Übereinstimmung dieser Lesung mit der der Majorität zu deuten, und somit, nach dem allgemeinen Plan dieser Werke, selbst wieder zu schweigen. So spiegelt der *Itḥāf* den Zustand der Überlieferung zu al-Ahwāzī's Zeit ziemlich getreu wieder, bis in die Zufälligkeiten hinein, denen es zu danken ist, daß wieder und wieder von ganz gleichartigen Stellen nur zu einem Teil eine Sonderlesart Hasan's angemerkt wird, oder daß Zamaḫšarī und al-Bannā' dieselbe Bemerkung machen, aber zu verschiedenen Stellen. Wollte man den *Itḥāf* wörtlich nehmen, sein Stillschweigen als Beweis für Zusammengehen Hasan's mit der Majorität, so würde sich für ihn eine Menge von Widersprüchen ergeben, die weit hinausginge über das, was in den *qirā'āt* — deren Inkonsequenz und Willkürlichkeit gelegentlich überschätzt worden ist — für möglich gelten kann; nur was ausdrücklich auf Hasan zurückgeführt wird, darf für ihn verwertet werden. Auch Hasan's Aussprache ist nur auf Grund der gelegentlichen direkten Angaben über ihn in den *uṣūl* und in der Behandlung einzelner Stellen zu rekonstruieren.

---

1 S. oben S. 16—18.

2 Oder seine Vorlage; vgl. oben S. 13.

Nichterwähnung von Lesarten bedeutet bei Büchern wie der *Itḥāf* noch nicht Ablehnung. Al-Bannā' hat ja nur die von den beiden früher genannten Überlieferern tradierten Lesarten Hasan's aufgenommen. Leider wissen wir nicht, ob auch darin schon al-Ahwāzī sein Vorläufer war, oder ob al-Bannā' aus dem Material der *Mufrada* das diesen beiden *riwāja* angehörige ausgewählt hat [1]. Was sich bei Zamaḫšarī an Lesarten findet, die dem *Itḥāf* fremd sind, kann sehr wohl auf andere Überlieferer als die beiden zurückgehen. Schwierigkeiten entstehen höchstens, wo die Quellen sich direkt widersprechen, für dieselbe Stelle verschiedene Lesungen angeben. Wir konnten zeigen, daß manche solche Widersprüche sich wohl so erklären, daß die gleiche, zu knappe Notiz über eine Lesart Hasan's verschieden aufgefaßt ist [2]. Gelegentlich mag auch, was uns in einem Fall (2, 261) direkt berichtet wird, Hasan sich zu verschiedenen Zeiten verschiedener Lesungen bedient haben. Schließlich aber besteht die Möglichkeit, daß Hasan's Schüler, so weit sie überhaupt seiner *qirā'a* folgten, hie und da Lesungen von ihm modifiziert und aufgegeben haben. Der alten Zeit, die Koranlesung nicht zu textkritisch-wissenschaftlichen, sondern ausschließlich zu kultisch-praktischen Zwecken trieb, lag die peinliche Sorgfalt in der reinen und unvermischten Überlieferung der einzelnen *qirā'a* völlig fern. So konnten sich zwischen den *riwājāt* und *ṭuruq* derselben *qirā'a* sehr erhebliche Differenzen herausbilden. Dabei hat von zwei konkurrierenden Lesungen derselben Stelle stets die eigenartigere, auffälligere die größere Wahrscheinlichkeit für sich, alt zu sein, wirklich auf den Urheber der *qirā'a* zurückzugehen; auch auf dem Gebiet der Koranlesung verläuft die Entwicklung im Islam ausgesprochen konvergierend. Bei Hasan nun mit der Lückenhaftigkeit der Überlieferung seiner *qirā'a* ist diese Erwägung auch für die Beurteilung solcher Lesarten heranzuziehen, die nur die eine Quelle kennt, während die anderen schweigen; und zwar insbesondere für die große Anzahl der Abweichungen vom othmanischen Konsonantentext, die Zamaḫšarī allein berichtet. In ihnen haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach Reste einer Überlieferung über Hasan selbst, die Zamaḫšarī mit seiner Tendenz der Häufung zahlreicher und erstaunlicher Lesarten uns aufbewahrt hat,

---

1 Für diese Möglichkeit spricht vielleicht die gelegentliche Erwähnung von Lesarten aus anderen Überlieferungen (s. zu 15, 43).

2 S. o. zu 44, 15 (bei 2, 29); 2, 201; 34, 36 (bei 4, 4); 5, 65; 7, 163; 25, 62; 50, 23, vgl. auch zu 5, 88.

während die Lesartenwissenschaft, zumal bei dem Versuch, Hasan wenn auch von fern neben die Sieben zu stellen, die zahmeren Formen seiner *qirā'a*, die bei seinen Schülern in Gebrauch geblieben waren, bevorzugen mußte.

Zum Teil aber haben Zamaḫšarī's Quellen dasselbe Material verarbeitet, das auch al-Ahwāzī benützt hat; das zeigen gerade die Differenzen, so weit sie sich aus verschiedener Auffassung der gleichen Angabe erklären. Dieses Material ist wahrscheinlich älter als Ṭabarī; dazu stimmt, daß auch seine Angaben Beziehungen dazu und sogar schon zu seiner Deutung und Verwertung zeigen. Daß er großenteils mit den anderen Quellen übereinstimmt, ist wertvoll, wenn auch weniger, als man meinen könnte: daß das Bild, das seine Zeit sich von Hasan's Koranlesung machte, späterhin treu bewahrt worden ist, wäre auch so glaubhaft; die Frage ist, wie weit es zutraf. Ṭabarī's Abweichungen bestehen, von einigen direkten Widersprüchen abgesehen, vor allem darin, daß er bei einer Reihe von anderwärts auf Hasan zurückgeführten Lesarten in der Liste der sie vertretenden Autoritäten Hasan nicht nennt[1]; wie weit hier ein argumentum ex silentio erlaubt ist, fragt sich. Ṭabarī ist es in der Hauptsache auch, der uns das einzige außerhalb der Lesarten selbst liegende Hilfsmittel zur Beurteilung ihrer Echtheit liefert: Hasan's Erklärungen der einschlägigen Koranstellen. Meist stimmen sie zu der ihm zugeschriebenen Lesart[2], selten widersprechen sie ihr[3]; welche der beiden Überlieferungen die zuverlässigere ist, die des *tafsīr* oder die der *qirā'a*, würde erst eine genaue Untersuchung des *tafsīr* lehren können. Vor zufälligen Entstellungen war die über den *tafsīr* sicherer, vor absichtlichen die über die *qirā'a*.

Denn mögen auch noch so viele Fehlerquellen die Überlieferung über Hasan's Koranlesung getrübt haben — mißverständliche Kürze der Angaben, Eintragung von Erklärungen in den Korantext[4], von gewöhnlichen Irrtümern aller Art ganz abgesehen —: vor einer Fehlerquelle sind wir ziemlich sicher, der absichtlichen Fälschung. Es verlohnte sich nicht, Lesarten auf Hasan's Namen zu fälschen oder solche anderer Herkunft ihm unterzuschieben; dazu war seine

1 Umgekehrt 10, 72 (bei 2, 192).

2 S. o. zu 4, 117 (bei 2, 77); 2, 100; 233; 5, 8 (bei 2, 192); 9, 111; 56, 88 (bei 12, 87), vgl. auch 4, 147; 12, 30.

3 S. o. zu 12, 45; 14, 37; 15, 41.

4 S. o. zu 12, 31; 22, 37; 25, 103; 36, 29.

Autorität in Dingen der Koranlesung viel zu gering[1], dazu verlor zu früh das Interesse an seiner *qirāʾa* den aktuellen Charakter und wurde rein antiquarisch-wissenschaftlich. So dürfen wir hoffen, daß wir trotz aller Unsicherheiten und Fehler, die es uns fast unmöglich machen, bei irgend einer einzelnen Stelle mit voller Sicherheit zu sagen: so und so hat Hasan gelesen, doch im ganzen kein unzutreffendes Bild erhalten. Ihre Bestätigung oder Widerlegung kann diese Erwartung bei dem Versagen der äußeren Kriterien nur von innen heraus finden, durch den Versuch, festzustellen, ob Hasan's *qirāʾa* in sich wahrscheinlich ist und sich in Hasan's Zeit und am Ort seiner Tätigkeit historisch verstehen läßt. Dieser Aufgabe wenden wir uns jetzt zu, ohne doch die Charakteristik auf das für die Entscheidung der Echtheitsfrage Wichtige zu beschränken.

Die Zahl der Abweichungen vom othmanischen Konsonantentext ist beträchtlich, weitaus am größten unter den Vierzehn. Schon damit wird Hasan's Koranlesung zeitlich an den Anfang der Vierzehn gerückt, ganz entsprechend seiner Lebenszeit: je später desto mehr setzte sich der othmanische Text durch. Auch der Charakter der konsonantischen Abweichungen paßt zu Hasan's Zeit: von den in der ältesten Zeit der Koranüberlieferung, besonders auch in den Texten des ibn Masʿūd und des Ubai, so beliebten Synonymenvertauschungen findet sich nur noch eine einzige, verhältnismäßig gut gerechtfertigte (2, 279) (häufiger macht sich Hasan schwierige Worte durch Veränderung der Vokalisation mundgerecht[2]; die meisten Abweichungen beschränken sich auf je einen Buchstaben des Worts[3], und viele davon gehören in das Gebiet der orthographischen Freiheiten[4]. Vom Standpunkt der Textgeschichte aus bemerkenswert

---

1 *Itḥāf* zu 6, 52 sagt von ihm: *wa-huwa mim-man juštahadu bi-kalāmihi faḍlan ʿan qirāʾatihi.*

2 S. o. zu 2, 98; 21, 104; 90, 6; 104, 2, vielleicht 23, 105.

3 Ausnahmen: Fehlen des Artikels 1, 5, Hinzufügung des Artikels 16, 105 (doch s. dort); weiter 5, 65(?); 18, 36; 54, 12, und die eben erwähnte Stelle 2, 279.

4 Vertauschung von ا und ى im Auslaut 2, 77; 4, 147; 9, 111; 12, 16, von ة und ت im Auslaut 4, 92; 53, 54; Freiheit in der Hamz-Schreibung 10, 72 (bei 2, 192); umgekehrt genauerer Anschluß an die Schreibung 3, 27; 7, 142. Auch die Vertauschungen von *a* und *ā* sind wohl in den Bereich der orthographischen Freiheit einzubeziehen; s. o. zu 50, 29 (bei 2, 29); 2, 94; 19, 89 (bei 2, 156). Die Vertauschung von *a* und *ā* wird, entsprechend dem Schwanken der koranischen Orthographie in der Plene- und Defektivschreibung von *ā*, mit Recht von den Muslims nicht als konsonantische Variante betrachtet (wie übrigens auch nicht die erwähnte Vertauschung von ة und ت im Auslaut).

sind diejenigen, die sich als Abschreibvarianten erklären[1] und so auf eine schon vor Hasan liegende Zeit wesentlich schriftlicher, nicht mündlicher Überlieferung des Korantextes weisen, und weiter die, in denen Hasan gegenüber dem othmanischen Text den ursprünglicheren Wortlaut erhalten zu haben scheint[2].

Etwa gleichzeitig mit dem Durchdringen des othmanischen Konsonantentexts scheint man sich, von den immer wieder umstrittenen Imperfekt-Präformativen und einigen wenigen einzelnen Formen abgesehen, über die Lesung der Konsonanten geeinigt zu haben. So weisen auch die nicht wenigen Abweichungen in den diakritischen Punkten[3] Hasan's Lesung in eine frühe Periode.

Für die konsonantischen Abweichungen gilt in ganz besonders hohem Maße, was für alle Lesarten selbstverständlich ist: ihr Vorkommen bei Hasan besagt nicht, daß sie erstmalig von ihm eingeführt seien, sie sind also auch für ihn nur insofern charakteristisch, als er sie geduldet hat. Daß man noch zu Hasan's Zeit, wo die altüberlieferten nicht-othmanischen Lesarten ausstarben, neue Änderungen am Text vorgenommen hätte, muß als ausgeschlossen gelten. Nur auf dem Gebiet der Vokalisation und vielleicht der diakritischen Punkte kann manches von Hasan selbst stammen. — Zu allen Aussagen, die wir über „Hasan's“ Lesung machen, sind diese Vorbehalte hinzuzudenken.

Die vokalischen Abweichungen konstituieren, so weit mit ihnen eine Bedeutungsverschiedenheit nicht verbunden ist, den Dialektcharakter von Hasan's Lesung. Leider reichen die vagen und konventionellen Angaben der arabischen Sprachwissenschaft über die Dialektverschiedenheiten in keiner Weise aus, diesen Dialektcharakter sprachgeographisch näher zu bestimmen. Auch bei besseren Hilfsmitteln würde die Lösung dieser Aufgabe dadurch erschwert werden, daß seine Einheitlichkeit fraglich ist. Denn selbst wenn wenigstens die überwiegende Mehrzahl der Lesarten wirklich auf Hasan zurückgeht, muß damit gerechnet werden, daß in seiner Koranlesung sein eigener Dialekt und der Dialekt seiner Umgebung mit Elementen durchsetzt ist, die ihm aus der Überlieferung zugeflossen sind.

---

1 S. o. zu 12, 45; 16, 105; 17, 29; 24, 22; 26, 82; zufällige Varianten aus schriftlicher oder mündlicher Überlieferung s. o. zu 19, 10; 57, 15.

2 S. o. zu 1, 5; 2, 1; 96; 156; 13, 4 (bei 2, 192); 90, 14, vgl. auch zu 10, 17; 22, 37.

3 S. o. zu 2, 261; 5, 88; 9, 115; 11, 87; 12, 18; 30; 45 (2 mal); 20, 96; 24, 63; 32, 9; 34, 22; 36, 8; 49, 12; 58, 8.

Was wir mit einiger Sicherheit feststellen können, ist, daß Hasan's Lesung in manchen Punkten dem ursprünglichen Dialektcharakter des Korans (mekkanisch, eventuell mit medinischem Einschlag) nahesteht. Seine Hamz-Behandlung stimmt wahrscheinlich, seine Verwendung der Imāla vielleicht zur koranischen Orthographie, die ein Niederschlag der mekkanischen Aussprache ist[1]; er bildet die VIII. Form von *ḫṭf* und *ḫṣf* mit Assimilation des *t* an den 2. Radikal[2] und spricht *jā wailatī* usw.[3], beides Bildungen, die mit Wahrscheinlichkeit dem ursprünglichen Dialekt des Koran zugewiesen werden konnten; von seinen vielen Besonderheiten in der Flexion der Stämme III. inf.[4] gilt wenigstens eine[5] den Grammatikern als mekkanisch; und in einem interessanten Einzelfall, bei dem Wort *angīl*[6], dürfen wir die von ihm bewahrte alte Form auch bei Muhammed vermuten. Ob diese Übereinstimmungen auf Verwandtschaft des von Hasan gesprochenen Dialekts mit dem mekkanischen beruhen oder auf Festhalten an einer überlieferten Aussprache, entzieht sich unserer Beurteilung; ebenso, ob und wie weit die sonstigen Dialektbesonderheiten Hasan's sich mit dem mekkanischen Dialekt berühren: die weitgehenden Sandhi-Assimilationen[7], die Vokalassimilationen[8], die Übergänge *wu* > *wi*[9] und *uw* > *iw*[10], die Bevorzugung der Nominalform *fu'l* gegenüber *fu'ul*[11], die Behandlung des *iltiqā' as-sākinain*[12], die abweichenden Formen des Suffixes der 1. Pers. Sing.[13], *w/fa-li-* vor dem Apokopat statt *w/fa-l-*[14], die Bildung des Pass. I. von Verben II. gem. (und II. inf.) mit *ū* (*ṻ*)[15]; und schließlich die zahllosen Abweichungen in den Stammvokalen von Verba und Nomina, bei denen allerdings oft nicht sicher auszumachen ist,

1 S. o. S. 17f.
2 S. o. zu 2, 19.
3 S. o. zu 5, 34.
4 S. o. zu 2, 238; 278; 3, 147; 3, 150 und 12, 16; 4, 64; 17, 73; 37, 163; 46, 30; 54, 14; 102, 6.
5 S. o. zu 4, 64.
6 S. o. zu 3, 2.
7 S. o. S. 16.
8 S. o. zu 1, 1.
9 S. o. zu 71, 20; umgekehrt allerdings 12, 76.
10 S. o. zu 20, 12.
11 S. o. zu 2, 16
12 S. o. zu 9, 3; 15, 27.
13 S. o. zu 2, 38; 7, 195; 12, 19.
14 S. o. zu 2, 282.
15 S. o. zu 12, 65.

ob nur eine Vokal- oder auch eine Bedeutungsdifferenz vorliegt. Die bloße Konstatierung „west-“ oder „ostarabisch“ — und auch sie ist nur teilweise möglich — bringt uns überall hier nicht weiter. Vor zu weitgehender Identifizierung des Dialekts mit dem von Mekka warnen ein paar Fälle offenkundiger Abweichung: Änderungen des Konsonantentexts wie *lākin ana* für *lākinnā* 18, 36 und *Miṣra* für *Miṣran* 2, 58 sowie auch *-āni* für *-aini* 5, 106[1], oder Umdeutung der beibehaltenen mekkanischen Dialektform, wie bei akkusativisch verwendeter Pluralendung *-ūna*[2] oder indeklinablem *dā* 90, 14.

Ganz für sich stehen zwei Fälle von Konsonantenänderung, die nicht einen abweichenden Dialekt, sondern eine jüngere Sprachform in den Koran einführen: *ʿabīd* für *ʿibād* 17, 5; 24, 32 und *slm* II. für IV. 37, 103. In beiden Fällen nämlich wird eine Form, die erst durch den Koran selbst auf eine bestimmte Bedeutung eingeschränkt worden war, an Stellen getilgt, wo sie eine andere Bedeutung haben müßte.

Am schwierigsten ist es auf syntaktisch-stilistischem Gebiet, die Einzelfälle richtig zu beurteilen und aus ihnen ein Gesamtbild zu gewinnen. Denn hier ist völlige Bedeutungsgleichheit bei Verschiedenheit der Form, also sichere Dialektdifferenz, nur ein Grenzfall; fast stets geht mit der Formverschiedenheit eine wenn auch leichte Verschiedenheit der Auffassung Hand in Hand, durch die eine etwaige Dialektverschiedenheit verdeckt wird. Weiter erschwert wird die Entscheidung dadurch, daß die arabischen Grammatiker und Kommentatoren durch Ausdeutung im Sinne einer Normalsyntax das Gebiet der Dialektverschiedenheiten möglichst eingeengt haben. Was wir sagen können, ist daher nicht viel: daß Hasan auffällige und altertümliche Konstruktionen gelegentlich bewahrt hat, nicht nur, wo sie durch die Konsonanten geschützt waren, sondern manchmal auch sonst, so 10, 57 Prohibitiv in der 2. Pers. und, besonders interessant, den Nominativ (statt Akkusativ) in *kāna qauluhum an* u. ä.[3], den noch Sībawaih[4] zuließ und erst die Späteren ausschlossen; daß er andrerseits aber auch geändert hat, vor allem zur Herstellung strengerer Kongruenz[5] und eines vollkommeneren Parallelismus[6]; während bei

1 Umgekehrt anscheinend akkusativisches *-ā(ni)* beibehalten s. o. zu 18, 27.

2 S. o. zu 2, 156.

3 S. o. zu 3, 141.

4 Eine andere Berührung mit Sībawaih s. o. zu 4, 92.

5 S. o. zu 2, 276 und vgl. ohne Konsonantenänderung dort und zu 4, 4; 75.

6 S. o. zu 9, 24 und vgl. ohne Konsonantenänderung oben zu 9, 40 (bei 2, 192); 20, 130 (bei 2, 192); 19, 60; 62.

anderen auffälligen Konstruktionen, vor allem der Verbindung von Zahlwörtern unter 10 mit dem Singular 3, 120, offen bleibt, ob sie von Haus aus dem Koran angehören.

In den Fällen, in denen Vokalisationsverschiedenheiten durch verschiedene Auffassung des Konsonantentexts bedingt sind, ist überall oben in der Einzelbehandlung der Lesarten erwogen worden, ob Hasan's Vokalisation den ursprünglicheren Eindruck macht oder die der Majorität, und welche Motive eine Änderung veranlaßt haben können. Das Ergebnis ist dieses, daß bei der großen Mehrzahl der von Hasan vorgenommenen Änderungen ein ausreichend starkes Motiv nicht festzustellen ist, daß vielmehr die Änderung als gesucht erscheint, als Ergebnis spintisierenden Nachdenkens darüber, wie man den Text auch anders lesen und ihm auf diese Weise einen neuen — nur sprachlichen oder zugleich auch sachlichen — Sinn abgewinnen könnte[1]. An diesem Punkt tritt uns noch viel sinnfälliger als oben S. 50 f. die für die Textgeschichte des Koran grundlegende Tatsache entgegen, daß für Hasan und seine Zeitgenossen und Vorgänger der Koran wesentlich der geschriebene Konsonantentext war, daß sie eine mündliche Überlieferung seiner Aussprache nicht in vollem Umfang besaßen oder sich wenigstens durch sie nicht gebunden fühlten.

Diese „gesuchten“ Lesungen stellen eine Vorstufe der späteren spitzfindigen Koranauslegung dar: dasselbe, was später durch Ausdeutung einer bereits feststehenden Vokalisation erzielt wird, ergibt sich hier durch Variation der Vokalisation selbst, die Erschließung neuer Seiten des Gotteswortes. Vom Kommentar Ṭabarī's aus betrachtet liegt diese Vorstufe bereits weit zurück; in den meisten Fällen sieht man sich in ihm vergebens nach Erklärungsmaterial um, das auf die Überlegungen ein Licht werfen könnte, die zu den neuen Vokalisationen geführt hatten. Ob al-Farrā' noch kannte, was für Ṭabarī bereits vergessen war, könnte erst die — sehr erwünschte — genauere Untersuchnng der Reste seines Korankommentars zeigen. Nach unserer bisherigen Kenntnis spricht nichts gegen die Datierung jener Bestrebungen in und vor die Zeit Hasan's.

---

1 Mit der Häufigkeit „gesuchter“ Lesungen verträgt sich durchaus die Tatsache, daß in anderen Fällen Hasan die näherliegende, aber wahrscheinlich falsche LA. vertritt, ja daß er öfter (s. o. zu 9, 78 [bei 2, 79]; 7, 165; 9, 57; 17, 82; 55, 35) eine geläufige Form auch dort liest, wo sie nicht hinpaßt. Es handelt sich bei jenem Streben nach Entdeckung neuer Vokalisationsmöglichkeiten ja nicht um ein Prinzip, dessen konsequente Anwendung man erwarten könnte.

Auch wo durch die Vokalisationsänderung ein merklich abweichender Gedanke gewonnen wird, läßt sich oft nicht sicherstellen, daß die Abweichung das Prius, das Motiv der Änderung, war, und nicht vielmehr das Posterius, das Nebenprodukt eines Variierungsversuchs. Nur in wenigen Fällen birgt die Lesung so offensichtlich eine Stellungnahme zu schwebenden Streitfragen, daß sie Mittel zum Zweck sein muß; nur in diesen wenigen Fällen vermittelt uns die Untersuchung von Hasan's Koranlesung einen Einblick in seine Anschauungen. Wir lernen, daß er an manchen naiven Aussagen des Koran über Allah[1] und an einzelnen Auswüchsen der koranischen Lehre von Vorherbestimmung, Sünde und Strafe[2] Anstoß nahm; daß er in rituellen Dingen einer milderen Praxis folgte, indem er die *ʿUmra* für freiwillige Leistung[3] und das bloße Abwischen der Füße bei dem *tawaḍḍuʾ* für ausreichend[4] hielt; und vielleicht auch, daß schon ihm Muhammed ins Übermenschliche zu wachsen begann[5]. Die Ansätze zu dogmatischer Reflexion, die wir hier finden, passen gut in Hasan's Zeit und zu Hasan's Charakter. In der *ʿUmra*-Frage steht Hasan noch auf alt-islamischem Standpunkt; in der Fußwaschungsfrage weist ihn sein Kompromißversuch zwischen der alten laxeren und der neuen strengeren Auffassung an das Ende der altislamischen Periode[6]; beides entspricht wieder seiner Lebenszeit und verrät den konservativen, religiösen, nicht ritualistischen Charakter seiner Frömmigkeit.

Soweit die auf Hasan zurückgeführten Lesarten Rückschlüsse auf die Zeit ihrer Entstehung und die Art ihres Trägers überhaupt zulassen, geben sie zu Zweifeln an ihrer Echtheit keinen Anlaß. Es bleibt zu versuchen, ob es gelingt, sie lokal irgendwie zu fixieren. Ihr Dialektcharakter bildete dafür keine ausreichende Grundlage (s. o. S. 51—53); weiter führt die Prüfung ihres Verhältnisses zu anderen Koranlesungen.

Wir beginnen mit einer Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses der Sieben. Eine Stichprobe, bestehend aus je etwa 100 Stellen aus dem Anfang, der Mitte und dem Schluß des Koran, liefert für die Leser bzw. Gruppen von Lesern, die im *Taisīr* des Dānī als Träger

---

1 S. o. zu 2, 100; 3, 16.

2 S. o. zu 7, 155; 17, 17.

3 S. o. zu 2, 192.

4 S. o. zu 5, 8 (bei 2, 192).

5 S. o. zu 18, 49.

6 Andere Kompromißlesungen von Hasan, die also schon eine Meinungsverschiedenheit voraussetzen, s. o. zu 2, 283; 9, 101 (bei 2, 192); 22, 36 (bei 3, 7).

der Minderheitslesarten[1] erscheinen, folgende Prozentzahlen: a 7, ab 1, ad 3, d^1 1, ade 1, aefg 2, ag 1, b 4, bc 4, bd 1, c 4, cg 1, d 6, d^1 1, d^2 3, de 1, defg 3, de^2fg 1, dfg 1, e 2, e^1 2, e^2 4, ef 2, efg 4, e^1fg 2, e^2fg 2, f 4, fg 9, g 3, Rest (verschiedene seltener vorkommende Leser und Gruppen von solchen) 20.

Eine rein rechnerische Auswertung dieser Zahlen, auf deren Einzelheiten ich nicht einzugehen brauche, führt unter Berücksichtigung der Tatsache, daß im allgemeinen das Zusammengehen einer Gruppe von Lesern gleichzeitig das Zusammengehen des Restes bedeutet (also beispielsweise 9 % für die Verbindung fg eine ebensolche Häufigkeit für die Verbindung abcde), zu folgender Gruppierung der Sieben: Die Sieben zerfallen in zwei Gruppen, a—d und e—g, wobei d lockerer mit a—c zusammenhängt als diese unter sich, und e mehr Berührungen mit der ersten Gruppe hat als fg. Am nächsten stehen sich in der ersten Gruppe bc, in der zweiten fg; in beiden Fällen sind die Differenzen nicht größer als die zwischen e^1 und e^2 (während die zwischen d^1 und d^2 nur etwa halb so groß sind und die zwischen den je beiden *riwāja* der übrigen Leser nicht ins Gewicht fallen). Oder ins Geographische übertragen: Das enge Zusammengehen von e—g erklärt sich als Einheitlichkeit der Lokaltradition von Kufa; unter den übrigen vier Städten stehen Medina (a) und Damaskus (d) für sich, während Basra (c) sich an Mekka (b) anschließt.

Für die zweiten Sieben habe ich eine entsprechende Untersuchung noch nicht angestellt. Für unsere Zwecke genügt es zu wissen, daß von den Drei h meist mit a, i mit c und k mit f zusammengeht; auf die Vier (außer eben Hasan selbst) können wir verzichten.

Hasan's Verhältnis zu den Zehn zeigen folgende Zahlen, die ungefähr angeben, wie oft er nach den Stellen im speziellen Teil des *Itḥaf*, an denen sein Name genannt ist, mit den einzelnen der Zehn zusammengeht: a 65, b 53, c 85, d 68, e^1 77, e^2 87, f 75, g 79; h 81, i 122, k 65. Weit vor allen andern kommt also der Basrenser Jaʿqūb (i); in wesentlichem Abstand folgen der Kufenser Ḥafṣ *ʿan* ʿĀṣim (e^2) und wieder ein Basrenser, abū ʿAmr (c). Dieses Resultat beruht lediglich auf den Einzellesarten; es wird verdeutlicht durch Heranziehung des Befunds der allgemeinen Aussprachegrundsätze (s. o. S. 16—18), der uns zeigte, daß Hasan in entscheidenden Punkten mit abū ʿAmr übereinstimmt. Wir finden also bei Hasan eine ausgesprochen basrische

1 Zu denen wegen der nahen Verwandtschaft von efg auch die von diesen drei und einem weiteren Leser vertretenen gerechnet werden.

Tradition; seine Berührungen mit Mekka erklären sich so, daß die basrische Tradition, wie wir oben sahen, überhaupt an die mekkanische anknüpft. Oder richtiger, unter Berücksichtigung der Tatsache, daß Hasan weitaus der älteste der drei basrischen Leser ist: Hasan ist wesentlich beteiligt an der Schaffung der basrischen Koranlesung gerade auch in ihrem Anknüpfen an die mekkanische.

NACHTRAG.

Zu S. 12. Nach L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922, S. 156, liegen zahlreiche Proben der Koranlesung Hasan's in den *šawādd* des ibn Ḫālawaih († 370) vor. — Zu S. 42. Die angeblich auch von Hasan vorgenommene Einfügung der Worte *fī qalbi l-mu'min* in S. 24, 35 (MASSIGNON, a. a. O. S. 163) fällt aus dem sonstigen Rahmen der auf Hasan zurückgeführten Koranlesung heraus (vgl. S. 50 ff.).

AL-ḪALĪL UND DAS KITĀB AL-ʿAIN.

VON

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

Von dem gelehrten Karmeliterpater ANASTASE ist der Anfang des Kitāb al-ʿAin in Baġdād gedruckt worden. P. ANASTASE hat darüber in der Zeitschrift *Luġat al-ʿArab* vom August 1914 berichtet. Bei seinem Aufenthalt in Baġdād erwarb H. RITTER mehrere Exemplare dieser Nummer und schickte sie nach Deutschland, leider ist keines davon angekommen. Durch die Freundlichkeit des P. ANASTASE hat RITTER jedoch vor längerer Zeit noch einen Sonderabzug dieses Aufsatzes erhalten und mir diesen damals überlassen mit der Bitte, ihn im *Islam* der Öffentlichkeit zu übergeben. Ich bin diesem Wunsche nachgekommen und kann daher hier bereits im Voraus auf die dort erscheinenden Ausführungen verweisen. Von dem gedruckten Teil des Kitāb al-ʿAin selbst erwarb RITTER gleichfalls mehrere Exemplare. Eins von diesen schenkte er der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. S., von der ich es zum Studium längere Zeit hindurch entleihen konnte. Für das mir freundlich bewiesene Entgegenkommen der Bibliotheksverwaltung möchte ich auch hier meinen geziemenden Dank aussprechen.

I.

Die Bedeutung al-Ḫalīls in der einheimisch arabischen Sprachwissenschaft und vor allem der Umstand, daß das genannte Buch nur verhältnismäßig wenigen Gelehrten bequem zugänglich ist, lassen es mir wünschenswert erscheinen, al-Ḫalīl und dem Kitāb al-ʿAin eine Untersuchung zu widmen. Wir wenden uns zunächst den biographischen Nachrichten über den großen Philologen zu. Abū ʿAbdarraḥmān al-Ḫalīl[1]

[1] Einige Male erscheint der Name Ḫalīl ohne Artikel: Ibn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā*, Kairo 1294, S. ٢٨ (Vers); Hadji Khalfa III, 581, 1; IV, 204, 2; V, 116, 2; V, 121, 2. — Unter al-Ḫalīl b. Aḥmad schlechthin ist natürlich unser Grammatiker zu verstehen. Es gibt jedoch nach an-Nawawī ed. WÜSTENFELD, Göttingen 1842/47,

b. Aḥmad b. ʿAmr[1] b. Tamīm al-Farāhīdī al-Azdī al-Jaḥmadī ist im Jahre 100 d. H. geboren und lebte offenbar in nicht sehr glänzenden Verhältnissen, hatte vielmehr während seines ganzen Lebens mit der Sorge um das tägliche Brot zu kämpfen. Wie die Nisben zeigen, stammte seine Familie von den Azd Šanūʾa[2] ab und ist vielleicht schon seit mehreren Generationen in al-Baṣra ansässig gewesen. Die Jaḥmad kennen wir nur als Stamm der Azd Šanūʾa (bei WÜSTENFELD, *Geneal. Tab.* 10, 21). Nach al-Aḫfaš[3] heißt eine Stammesgruppe von ihnen al-Farāhīd[4]. Dabei wird der pluralische Name al-Farāhīd gebildet von dem mit ihm wohl politisch verbundenen Stamm „Forhûd" (Tab. 10, 25), wie ja solche politischen Verbände öfters den Plural des Namens einer der Teilgruppen für den ganzen Bund annehmen. Tatsächlich rechnen Ibn al-Kalbī (*Kitāb al-Ištiqāq* S. ٢٩٣ Anm. y) und Ibn Duraid (*Ištiq.* S. ٢٩٣) al-Ḫalīl b. Aḥmad zu diesen فرهود بن شبابة. Etwas anders lautet äußerlich die Genealogie, die as-Sujūṭī, *Bugja* ٢٤٤ gibt (Farāhīd b. Mālik b. Fahm .....). Doch ist die Abweichung nur scheinbar, denn Mālik b. Fahm ist der Vater des Šabāba. Die weiteren Glieder bei as-Sujūṭī sind dann sehr sprunghaft (oder zum Teil verderbt?).

S. ٢٣١,4 sechs Gelehrte dieses Namens. Im Register (Bd. VI) von Jāqūt, *Muʿǵam al-buldān* S. 418 sind außer unserem noch drei andere aufgeführt; ein anderer erscheint Hadji Khalfa VI, 6, 3f.

1 ʿUmar bei as-Sujūṭī, *Buǵjat al-wuʿāt*. Kairo 1326, S. ٢٤٣ u. wird fehlerhaft sein.

2 FLÜGEL, *Die grammatischen Schulen der Araber*, 37 führt seinen Ursprung auf die Azd ʿUmān zurück und ihm folgen BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I, 100 u. a. Doch gibt es dafür, so weit ich sehe, keine guten Autoritäten. Ibn Duraid, *Ištiqāq* ٢٩٣, Anm. y wird nur die Lehre b. Duraids mitgeteilt, فُرهود, der appellativische Singular zu فراهيد, bedeute im Dialekt der Azd ʿUmān „Löwenjunges". Daraus wurde die Zugehörigkeit des Stammes Furhūd zu den Azd ʿUmān erschlossen; daß der Schluß indes durchaus nicht notwendig ist, ergibt sich aus der gleich zu zitierenden *Kāmil*-Stelle, wo al-Aḫfaš das Wort فُرهود als „Lamm der Bergziege im ersten Lebensjahre" deutet, er beschränkt also das Wort in dieser Bedeutung nicht auf die Azd ʿUmān. Man könnte für die Azd ʿUmān als Heimatstamm al-Ḫalīls höchstens geltend machen, daß bei aṭ-Ṭabarī, *Annales* III, ٢٥٣١ f., die Farāhīd zu al-ʿAtīk gezählt werden. Diese sind nach Jāqūt, *Muʿǵam* IV, ٣٨٦, 10ff. die Azd ʿUmān. Aber die Nachricht ist ganz vereinzelt und vielleicht auch nur aus der oben angeführten lexikalischen Notiz erschlossen.

3 al-Mubarrad's *Kāmil* ed. WRIGHT, ١٣٨; cf. Ibn Qutaiba, *Kitāb al-maʿārif* ed. WÜSTENFELD, ٢٦٩.

4 Ich würde danach auch in HELL's Ausgabe von Ibn Sallām al-Ǧumaḥī's *Klassen der Dichter*, Leiden 1916, S. 9, 11 lieber der Hds. B. in der Lesung فراهيد statt der aus A. übernommenen Form فراهيدة folgen. Auffällig ist das Fehlen des Artikels.

Neben der vom Plural aus gebildeten Nisbe al-Farāhīdī[1] wird al-Ḫalīl gelegentlich auch الفرهودى (vom Singular aus gebildet) genannt. Die nächstliegende und bisher gebräuchliche Vokalisation ist al-Furhūdī, doch gibt al-Azharī[2] auf Autorität von Jūnus den Zusatz: wie فردوسى[3], das würde doch wohl heißen, wie Firdausī, also al-Firhaudī[4]. Die gleiche Ausspracheangabe auch bei Ibn Sallām al-Ǧumaḥī ed. HELL, 9, 11 und an-Nawawī, ٢٣٠, 13. Die Analogie von anderen Tierbezeichnungen nach der NF *fiʿlaul*[5] spricht für die Richtigkeit dieser Vokalisation.

Die südarabische Abkunft al-Ḫalīls spiegelt sich vielleicht noch darin wieder, daß gerade auf ihn die Erklärung einer Anzahl von jemenitischen Ortsnamen zurückgeführt wird, s. z. B. Jāqūt I, ٤٠; III, ٧٦٨; vor allem aber in dem Umstand, daß er von Haus aus zur Ibāḍīja gehörte, die ja gerade unter den Azd ihre Hauptanhänger hatte. Später trat er zum Sunnitentum über[6]. Er wurde sogar ein recht eifriger Anhänger, denn Ibrāhīm b. Isḥāq rechnet ihn mit Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ, Jūnus b. Ḥabīb und al-Aṣmaʿī zu den einzigen vier Gelehrten der *ʿarabīja* (seiner Zeit), die der Sunna folgten[7]. In seinen Biographien werden mehrfach Züge seiner Frömmigkeit und seines Gottvertrauens, aber auch weltweiser Moralität erzählt. An-Naḍr b. Šumail stellt ihm das Zeugnis aus: „Ich habe nach Ibn ʿAun keinen Mann gesehen, der in der Sunna bewanderter gewesen ist als al-Ḫalīl b. Aḥmad“[8]. Sein Aufenthalt in al-Baṣra hat die Hauptzeit seines Lebens ausgefüllt. Er lebte ganz der Wissenschaft, war arm und anspruchslos, scheint aber von Sulaimān b. Ḥabīb b. al-

1 Die Schreibung mit punktiertem *ḏāl* (as-Sujūṭī, *Lubb al-lubāb*, ed. VETH, S. ١٩٣b; vgl. al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb at-tahḏīb*, Haidarabad 1325. III, ١٦٣ Anm. ist natürlich ein altes Versehen, das as-Samʿānī zur Last gelegt wird, vgl. dazu auch as-Samʿānī, *The Kitāb al-Ansāb* ed. D. S. MARGOLIOUTH. Leiden 1912, fol. ٤٢١.

2 K. V. ZETTERSTÉEN, *Aus dem Tahḏīb al-luġa al-Azharī's* in *Le monde oriental* XIV, S. 9.

3 Danach zu verbessern: Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* ed. FLÜGEL I, ٤٢, wo اردوسى gedruckt ist.

4 So vokalisiert ZETTERSTÉEN, a. a. O. mit Recht, denn die Nebenform فُرْدُوس für فِرْكَوْس, die *Tāǧ* IV, ٢٠٥, 29 angibt, liegt wohl gar zu fern, um als Aussprachebeispiel genommen zu werden.

5 عِجَّوْل; سِنَّوْر; خِنَّوْص; بِرْذَوْن; جِرْذَوْن u. a.

6 Al-ʿAsqalānī, a. a. O. III, ١٦٤.

7 Ibn al-Anbārī, *Nuzha* S. ٣٣ ult. f.; ١٧١, 1—5; al-ʿAsqalānī III, ١٦٤; XII, ١٨٠, 6—8.

8 Ibn al-Anbārī, S. ٥٩; as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٣٤.

Muhallab, dem damaligen Statthalter von Fārs und al-Ahwāz eine kleine Pension bezogen zu haben[1], die ihn vor der ärgsten Not schützte. Als Todesdatum al-Ḫalīls in al-Baṣra werden genannt: 160 d. H.; 170; 174; 175. Da aber das Geburtsdatum in das Jahr 100 fällt, und das Lebensalter einhellig auf 74 Jahre angegeben wird, kommen nur die beiden letzteren Zahlen in Betracht, vermutlich ist 175 d. H. die richtige Jahreszahl, während 174 d. H. (nur bei Hadji Khalfa IV, 204) bloß durch mechanische Addition gewonnen sein wird[2].

Die Wirksamkeit al-Ḫalīls erstreckt sich auf mehrere Gebiete. Wir hörten schon von an-Naḍr b. Šumail seine Kenntnisse in der Traditionswissenschaft preisen, außerdem pflegte er die Qoranexegese, wie sich aus den zahlreichen Interpretationen von Qoranstellen, die von ihm stammen, ergibt; ferner sammelte er mit Eifer die altarabische Poesie, aber all dieses diente vielleicht in erster Linie der Befriedigung seiner philologischen Interessen. Hier lag seine tiefste Begabung. Mit Recht nennt ihn G. WEIL in der Einleitung zu Ibn al-Anbārī's *Kitab al-Inṣāf* S. 69 „den größten Konstrukteur der einheimischen Grammatik" und „den eigentlichen Schöpfer dieser Wissenschaft". Sībawaih und mit ihm alle späteren Grammatiker beziehen sich, wie bekannt, fast dauernd auf ihn. Das, was wir noch heute an al-Ḫalīl bewundern können, ist die geniale Scharfsinnigkeit, mit der er in Hunderten von Einzelfällen die Möglichkeit einer Fragestellung aufgezeigt hat. Mögen auch Spätere die Fragen hier und da anders beantwortet haben, ihm gebührt das Verdienst, zuerst das Problem erkannt zu haben. Das, was er aber nicht vermocht hat, ist das Sichlosmachen von dem Einzelfall; wie das islamische Recht eine Kasuistik geblieben ist, so wurde auch die arabische Nationalgrammatik von vornherein auf das Geleise der Individualanalyse geleitet. Es fehlte die Abstraktionsfähigkeit; bei der Methode, die diesen grammatischen Untersuchungen zugrunde lag, nämlich eine immerhin beschränkte Anzahl von Texten — Qoran und eine Reihe von Dīwānen — zu zergliedern, ließ sich ein anderes Resultat kaum erwarten. Aber das damit erreichte Ergebnis hätte nur eine Materialsammlung bilden dürfen. Al-Ḫalīl selbst hat es viel-

1 cf. Ibn Ḫallikān ed. WÜSTENFELD Nr. ٢١٩ und die meisten übrigen biographischen Werke.

2 Ganz töricht Ibn al-Ǧauzī bei Ibn Ḫallikān und bei Abu-l-Maḥāsin b. Taġribirdi, *Annales* ed. JUYNBOLL et MATTHES. Leiden 1855/61 I, S. ٣٤٦, der 130 d. H. als Todesjahr al-Ḫalīls nennt. Ibidem I, ٤٢٩, 2ff. wird sein Tod in das Jahr 163 eingeordnet.

leicht gefühlt, und konnte sich deshalb nicht dazu entschließen, eine Redaktion seiner grammatischen Arbeiten vorzunehmen. Sībawaih, weniger skrupelhaft, aber auch wohl weniger geistvoll veranlagt, trug kein Bedenken, das überkommene[1] Material in einer noch nicht sehr übersichtlichen Form geordnet zu veröffentlichen. Zwei Gründe sind es vor allem, die al-Ḫalīl gehindert haben, sich zu einer Systematik durchzuringen. Einmal blieb die Basis, auf der das Gebäude hätte errichtet werden müssen, zu schmal, nicht die räumliche Breite und historische Tiefe des Stoffes reizte ihn, sondern sein spekulativer Geist drängte ihn, für jedes Phänomen die Ursachen und Zwecke zu fixieren, wobei ein gewisser rationalistischer Einschlag zu spüren ist. Es ist kein Zufall, daß Ibn al-Muqaffaʿ nach einer mit al-Ḫalīl in gelehrten Gesprächen verbrachten Nacht die Worte über ihn in den Mund gelegt werden: „ich habe einen Mann gesehen, der an Verstand größer ist als an Wissen[2]". Die Anekdote kann kaum Anspruch auf Wahrheit erheben[3], aber für die Art, wie al-Ḫalīl charakterisiert wird, ist sie doch bezeichnend. Zum anderen war al-Ḫalīls Geist zu ruhelos und trieb ihn auf immer neue Gebiete, ehe das Vorhergehende abgeschlossen war. Die Beschäftigung mit der Poesie blieb nicht bloßes Mittel, sondern wurde Selbstzweck. So betätigte er sich als Kritiker (s. *Aġānī* III, ٥٥, 17 ff.). Mit dem etwas selbstsicheren Stolz des arabischen Philologen soll er dem Dichter Ibn Munāḏir († 198) erklärt haben: ihr Dichter seid ja blos mein Gefolge, ich bin das Steuerruder des Schiffes; wenn ich euch lobe und mit euren Versen einverstanden bin, dann habt ihr Erfolg, sonst nicht[4]. Übrigens scheinen sprachgeschichtliche Momente bei der Beurteilung für al-Ḫalīl den Hauptausschlag gegeben zu haben. Sonst würde er nicht gut die Beerdigung des Ruʾba b. al-ʿAǧǧāǧ († 145) als das „Begräbnis der Dichtkunst, der Lexikographie und

1 Ob er dabei, wie behauptet wird, den verloren gegangenen *Ǧāmiʿ* des ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī zugrunde legte, ist hier gleichgültig; auch wenn man die Frage bejaht, wird man zugeben, daß al-Ḫalīl eine Hauptquelle für das *Kitāb* geworden ist.

2 Ibn Ḫallikān ed. WÜSTENFELD III, ١٧; cf. *Aġānī* XVIII, ٧٦, 8 ff.; FLÜGEL, *Grammatische Schulen*, 37.

3 Das umgekehrte Werturteil, das al-Ḫalīl über Ibn al-Muqaffaʿ geäußert haben soll, wird auch über Ibn ar-Rāwandī († um 250) ausgesprochen: وكان علمه اكثر من عقله, s. *Maʿāhid at-Tanṣīṣ fī šarḥ šawāhid at-talḫīṣ* von ʿAbdarraḥmān b. ʿAbdarraḥmān b. Aḥmad al-ʿAbbāsī. Kairo 1274, S. ٧٦, 16.

4 *Aġānī* XVII, ١٦, 25 ff.; vgl. GOLDZIHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, 140. Auch diese Anekdote kann kaum mehr als charakterisierenden Wert über al-Ḫalīl haben.

der klassischen Wohlredenheit" haben bezeichnen können[1]. Er selbst hat sich gleichfalls dichterisch betätigt, aber ebenso wie wir die ihm zugeschriebenen Erzeugnisse ästhetisch nicht hoch bewerten können, so fanden auch schon die arabischen Kunstverständigen kein großes Gefallen daran, s. Ibn Qutaiba, *Kitab aš-šiʿr waš-šuʿarāʾ* ed. DE GOEJE, S. ١٠ unten u. f.

Das Studium der alten Gedichte ließ ihn noch eine andere sehr wichtige Entdeckung machen. Bei der Rezitation fand er, daß die Skandierung der Verse zu einer regelmäßigen Wiederkehr relativ weniger, kleiner, in sich eine feste Reihenfolge von kurzen und langen Quantitäten aufweisender Einheiten führte, die sich in verschiedener Anordnung bei den verschiedenen Metren der Gedichte wiederholten[2]. Seiner spekulativen Anlage entsprechend beschied er sich allerdings nicht mit dieser Feststellung, die natürlich mehr oder weniger bewußt auch anderen nicht entgangen war, sondern er konstruierte das bekannte System der fünf Kreise, das sich als Grundlage für die meisten einheimischen Arbeiten über diesen Gegenstand durchsetzte[3]. Es ist absolut unbedenklich, der einstimmigen Tradition über al-Ḫalīls Prioritätsrechte in der Begründung dieser Wissenschaft Glauben zu schenken (vgl. auch WEIL, a. a. O. 482b). Nach *Aġānī* VI, ١١, 3 hat ʿAbdallāh b. Hārūn *al-ʿArūḍī* bei ihm Unterricht in der Metrik genommen. Das *Kitāb al-ʿArūḍ* des Ḫalīl b. Aḥmad erwähnt Hadji Khalfa IV, 204, 2; V, 116, 2. Ebendort III, 581; IV, 199, 11 wird die Metrik geradezu *ʿilm* (al-)Ḫalīl (b. Aḥmad) genannt[4]. Endlich wird ihm bekanntlich von manchen die Begründung der lexikalischen Wissenschaft zugeschrieben[5]. Wenn man bedenkt, daß al-Ḫalīl auf allen diesen Gebieten wirklich schöpferisch gewesen ist — im Gegen-

1 *Aġānī* XVIII, ١٢٥, 22 ff.; *Maʿāhid at-Tanṣīṣ* ٩, 10 ff.; seine hohe Meinung von der Sprachbeherrschung Ruʾbas kommt *Aġānī* XXI, ٨٥, 14 f. zum Ausdruck: ما كان معدّ بن عدنان أفصح منه.

2 Den Ausgangspunkt für die Untersuchungen muß trotz aller den wirklichen Verhältnissen Gewalt antuenden Konstruktionen das Gedicht selbst gebildet haben, da, ohne dieses vor Augen zu haben, nicht die voces memoriales für die Grundfüße gebildet werden konnten, welche ihrerseits wieder eine Vorbedingung für die Ableitungen aus den Kreisaufzeichnungen darstellen.

3 Für eine nähere Ausführung dieses Gebietes verweise ich auf den trefflichen Artikel *ʿArūḍ* von G. WEIL in der *EI* I, 481—489.

4 Vgl. auch I. GOLDZIHER in *WZKM* XVII, 187—190.

5 Ibn al-Anbārī, *Nuzha* S. ٥٥; Abū Bakr az-Zubaidī, *Il „Libro delle Classi"* ed. F. KRENKOW in *Rivista degli Studi Orientali* VIII, 119; al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb* III. ١٦٣; as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٣٨ unten.

satz etwa zu späteren Polyhistoren und Vielschreibern, wie Ibn al-Ĝauzī oder as-Sujūṭī —, so muß uns ein gewaltiges Staunen vor diesem bedeutenden Mann ergreifen, auch wenn sein schriftlicher Nachlaß nicht sehr zahlreich ist, die meisten seiner Werke uns nur dem Titel nach bekannt sind.

IIa.

Um seine Leistung recht würdigen zu können, wollen wir zunächst noch kennen lernen, wer die Männer gewesen sind, mit denen er wissenschaftlichen Verkehr gepflogen hat.

Die Frühgeschichte der arabischen Philologie wird uns voraussichtlich noch lange, vielleicht für immer verborgen bleiben. Die Nachrichten der Tradition aus der älteren Zeit sind mehr als vage und dürftig, und dort, wo sie sich ein wenig verdichten, liegt fast gleichzeitig auch bereits der erste Entwurf der sprachwissenschaftlichen Methode fest. Man hat deshalb mehrfach versucht, fremden Ursprung, griechischen oder indischen, festzustellen. Da aber das System der arabischen Originalgrammatik sich grundsätzlich von dem der Griechen unterscheidet, so kommt hier nur indirekter Einfluß in Frage. Die Beschäftigung der gelehrten Akademie in Gondešāpūr mit der Logik des Aristoteles schuf vielleicht auch für die arabischen Grammatiker die logischen Voraussetzungen, auf Grund deren sie ihre Sprachanalysen aufbauen konnten[1]. Den Einfluß der indischen Grammatik, wenigstens für ein Teilgebiet, hat VOLLERS betonen wollen[2]. Ohne einer Untersuchung dieser Frage vorgreifen zu wollen, möchte ich doch auf zwei allgemeine Erwägungen hinweisen: gerade die älteren Grammatiker einschließlich al-Ḫalīl, die die Vorarbeiten für das Aufblühen der Wissenschaft geleistet haben, sind echte Araber und zeigen keineswegs eine Vertrautheit mit außerarabischen Sprachverhältnissen. Erst von Ṣībawaih ab[3] kommt das Persertum hoch, um später sogar die Führung zu übernehmen. Solange also der Weg für den Eingang solcher fremdländischer, namentlich indischer Einflüsse nicht aufgezeigt werden kann, wird man gut tun,

1 Dieser Anschauung haben sich auf Grund älterer Arbeiten angeschlossen: PRAETORIUS, *Zum Verständnis Sibawaihi's.* Halle 1895. S. 29 f.; BROCKELMANN, *Literaturgeschichte* I, S. 97 ff.

2 *Transactions* des IX. Internat. Orient.-Kongr. London 1893. S. 135; ihm scheint BROCKELMANN, a. a. O. 97, Anm. 2 zuzuneigen.

3 Die angebliche nichtarabische Herkunft des Jūnus b. Ḥabīb ist umstritten, s. BROCKELMANN, *Lit.* I, 99.

sich durch äußerliche Ähnlichkeit nicht zu weitgehenden Schlüssen verleiten zu lassen[1]. Außerdem müßten diese fremden Anstöße doch gerade in die Zeit des Beginnes der šuʿūbitischen Bewegung fallen, und da wäre es sehr merkwürdig, wenn diese sich ihrer nicht als Mittel zur Herabsetzung der Leistungen der Araber bedient hätte, oder sie müßten gerade so geringfügig sein, daß sie den Vorkämpfern der antiarabischen Bewegung entgangen wären. Die sorgfältigste Untersuchung, die wir über ein verwandtes Gebiet, nämlich die Abhängigkeit in der Terminologie der arabischen Grammatik von der lateinischen haben, kommt denn auch in diesem Falle zu einer Zurückweisung der Entlehnungstheorie[2]. In der Philologie hat das hellenistische Erbe, das den Arabern im ganzen zugefallen ist, die stärkste arabische Sonderausprägung erhalten; daß dabei natürlich letzten Endes die auf die Griechen zurückgehenden logischen Prinzipien wirksam geblieben sind, war ebenso unvermeidlich, wie wir uns heutzutage nicht mehr von der Auffassung von der historischen Entwicklung frei machen können und wollen.

Von den annähernd gleichzeitig in al-Baṣra, dem ältesten Zentrum arabischer Philologie, wirkenden Sprachgelehrten Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ († 154), Jūnus b. Ḥabīb († 182) und ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī († 149) wird besonders der letzte als eigentlicher Lehrer al-Ḫalīls genannt[3]. Wie hoch al-Ḫalīl seinen Lehrer verehrte, geht aus zwei häufig[4] zitierten Versen hervor, in denen er das Verdienst ʿĪsās um die Grammatik hervorhebt, und die beiden Werke nennt, die jener verfaßt haben soll, die aber schon sehr früh verloren sein müssen, da nicht nur Ibn al-Anbārī († 577), sondern auch schon Ibn an-Nadīm († 385) erklären, die Werke selbst nur durch Titelüberlieferung zu kennen und von keinem gehört zu haben, der sie gesehen hat. Das eine von beiden hieß *al-Ǧāmiʿ*, das andere *al-Mukammal* oder (im Verse wohl aus metrischem Zwang) *al-Ikmāl*. Ersteres von beiden

---

1 Ähnlich stand es ja mit dem „indischen Vorbild" des äthiopischen Schriftsystems, wozu die Arbeit von A. GROHMANN, *Über den Ursprung und die Entwicklung der äthiopischen Schrift* im *Archiv f. Schriftk.* Leipzig 1915. I, 65 ff.; 80 ff. zu vergleichen ist.

2 J. WEISS, *Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner* in *ZDMG* LXIV, 349 ff.

3 *Kitāb al-Fihrist* I, ٤١, 27; as-Sujūṭī, *Kitāb al-Iqtirāḥ fī ʿilm uṣūl an-Naḥw*. Haidarabad 1310, S. ١٠١, 4.

4 *Fihrist* I, ٤٢, 1 f.; Ibn al-Anbārī, *Nuzha* ٢٨; az-Zubaidī, *Il „Libro delle Classi"* ١١٩, 1 f.; Ibn Taġribirdī, *Annales* I, ٤٠١; Hadji Khalfa II, 579 (beachte: VII, 696).

soll Sībawaih seinem *Kitāb* zugrunde gelegt haben. Den Isnād, in dem al-Ḫalīl als Überlieferer des ʿĪsā b. ʿUmar erscheint, siehe *Aġānī* XI, ١٠٦, 2f.

IIb.

Von den Schülern al-Ḫalīls hat den nachhaltigsten Einfluß auf die arabische Sprachwissenschaft bekanntlich Sībawaih († 177) ausgeübt. Wieviel er seinem Lehrer al-Ḫalīl verdankt, ist schon angedeutet worden. Da Sībawaih in bezug auf ihn oftmals nur sagt: „er hat gesagt" oder ähnlich, erstreckt sich die Abhängigkeit noch weiter, als es auf den ersten Blick ohnehin schon ersichtlich ist. Als weitere Schüler werden genannt: Abū Faid Muʾarriǵ as-Sadūsī († 195), an-Naḍr b. Šumail († 203), der auch bei Abū Ḫaira al-Aʿrābī[1] und bei Abu-d-Duqaiš studierte, Naṣr b. ʿAlī[2] († 250), al-Aḫfaš aṣ-Ṣaġīr[3] Saʿīd b. Masʿada († 220), al-Aṣmaʿī († 216), Wahb b. Ǵarīr († 206) und der *Ḥadīṯ*-Gelehrte Ḥammād b. Zaid († 179)[4]; auch al-Kisāʾī hat vielleicht einige Male am Kolleg al-Ḫalīls teilgenommen, s. Ibn Taġrībirdī, *Annales* I, ٥٣٤, 4. *Tāǵ* I, ١٠, ult. führt noch Abū Zaid al-Anṣārī († 215), Abū ʿUbaida († zwischen 207 und 210) und I, ١١, 8 noch Ḥammād b. Salama ar-Rāwija († 167) und Abū Muḥammad Jaḥjā b. al-Mubārak al-Jazīdī († 202) als Hörer des Ḫalīl auf. Sicherlich ist damit die Reihe seiner gelehrten Schüler noch nicht erschöpft. As-Samʿānī, *Ansāb*, fol. 421 verso spricht kurzweg von einer „unzählbaren Generation". Übrigens scheint es auch manchmal als eine Art Ehre angesehen worden zu sein, jemand als dem Kreise al-Ḫalīls angehörig

---

1 Vgl. *Fihrist* I, ٤٥, 25. Als Schüler al-Ḫalīls auch in al-Azharīs *Tahḏīb* 17, 3 ff.; an-Nawawī ed. WÜSTENFELD ٥٩٣ f.

2 Ibn al-Anbārī, *Nuzha* ٥٥ nennt ihn wohl irrtümlich ʿAlī b. Naṣr, doch findet sich in demselben Buche S. ١٥٥; ١٦٧; ١٦٨; ١٧٠ die richtige Stellung. Der Fehler ist leicht durch Ausfall des ersten Gliedes der Filiation zu erklären, wenn wir z. B. al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb at-Tahḏīb* X, ٤٣٠ f. seinen vollen Namen kennen lernen: Naṣr b. ʿAlī b. Naṣr b. Alī b. Ṣahbān al-Azdī al-Ǵahḍamī. ʿAlī b. Naṣr heißt er auch sonst stets, nur az-Zubaidī, *Classi* 123, 1 nennt ihn: Abū Naṣr ʿAlī b. Naṣr (vgl. an-Nawawī, *Bibliographical Dictionary* ٣٣٠ unten!).

3 az-Zubaidī, der ihn S. 122 so benennt, muß also aus einer sehr alten Quelle geschöpft haben, da die Bezeichnung al-Aḫfaš aṣ-Ṣaġīr nach dem Auftreten des 315 (316) gestorbenen ʿAlī b. Sulaimān b. al-Mufaḍḍal auf diesen angewandt und unser Saʿīd b. Masʿada nunmehr als al-Aḫfaš al-Ausaṭ unterschieden wurde, s. FLÜGEL, *Schulen* 63 und BROCKELMANN, *Lit.* I, 105.

4 Bis hierher vgl. mehr oder weniger übereinstimmend: *Fihrist* I, ٤٨, 7; ٥١, 19 ff.; ٥٢, 6; Ibn al-Anbārī, *Nuzha* ٥٥; ١١٠; az-Zubaidī, *Classi* 121—123; Ibn Ḫallik. Nr. 755; an-Nawawī ٢٣٠; ٥٩٤; as-Sujūṭī, *Buġja* ٢٤٤.

zu bezeichnen. Natürlich ist es Legende, wenn Ḥunain b. Isḥāq von Ibn Abī Uṣaibiʿa, *Kitāb ʿUjūn al-Anbāʾ fī ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ*. Wahhabitendruckerei 1299. I, ١٨٢ ult. f.; ١٨٩ zum Schüler al-Ḫalīls gemacht wird, denn Ḥunain ist erst 194 geboren[1], also 19 Jahre nach al-Ḫalīls Tode.

II c.

Der literarische Nachlaß al-Ḫalīls ist, wie erwähnt, sehr klein. Die meisten Werke sind uns nur dem Titel nach bekannt. 1. Ein *Kitāb an-nuqaṭ*, genauer *Kitāb an-nuqaṭ waš-šakl* erwähnen *Fihrist* I, ٤٥, 24; ٤٣, 25; Ibn Ḫallikān III, ١٧; as-Sujūṭī, *Buġja*, ٢٤٥[2]; Hadji Khalfa V, 165. Ferner werden genannt 2. *Kitāb an-naġm*[3]: *Fihrist*; Ibn Ḫallikān; *Buġja*, ll. cc. (an letzterer Stelle wieder durch Druckfehler: كتاب النعم); 3. *Kitāb al-ʿarūḍ*: *Fihrist*; Ibn Ḫallikān; *Buġja*, ll. cc.; Hadji Khalfa V, 116, 2. Nach as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٤١, 5 f. scheinen hier zwei Bücher vorzuliegen: ثمّ ألف ..... كتابى الفرش والمثال فى العروض فحصر بذلك جميع أوزان الشعر الخ. Es ist aber der Dual *kitābai* ein Editionsfehler, wie sich aus dem folgenden Singular *biḏālika* ergibt. 4. *Kitāb aš-šawāhid*: *Fihrist* I, ٤٣, 25; Ibn Ḫallikān; *Buġja*, ll. cc. 5. *Kitāb al-īqāʿ*: *Fihrist*; *Buġja*, ll. cc. 6. *Kitāb fāʾit al-ʿAin*: *Fihrist*; *Buġja*. 7. *Kitāb al-ʿAwāmil*: Ibn Ḫallikān. 8. *Kitāb al-Ǧumal*: *Buġja*, a. a. O. Alle diese Bücher scheinen verloren zu sein. Dagegen sind ein paar Handschriften von anderen al-Ḫalīl b. Aḥmad zugeschriebenen Werken erhalten, die BROCKELMANN, *Lit.* I, 100 aufgezählt sind, aber deren Echtheit sehr fraglich ist, da sie den einheimischen Gelehrten nicht bekannt gewesen zu sein scheinen. Zwar häufig erwähnt, aber doch in seiner Authentizität in Zweifel gezogen, ist endlich das *Kitāb al-ʿAin*, mit dem wir uns jetzt eingehender beschäftigen wollen.

II d.

Der gedruckt vorliegende Teil des *Kitāb al-ʿAin* umfaßt 144 Seiten zu durchschnittlich 21 Zeilen. Er beginnt mit einer Einleitung und reicht bis in die Wurzel جمع hinein. Er zerfällt in die grammatischen Bemerkungen S. ١—١١ und den eigentlichen lexikalischen Teil S. ١١ ff. Auf ein relativ hohes Alter des Werkes deutet schon die

1 BROCKELMANN I, 205.

2 Das hier stehende Wort المشكل ist sicher nur Druckfehler. Zu den im Text zitierten Werken vgl. auch FLÜGEL, *Schulen*, S. 38.

3 Damit ist wahrscheinlich identisch das *Kitāb al-mūsīqā*, über dessen Inhalt as-Sujūṭī (*Muzhir* I, ٤١٨) hinzufügt: فرّع فيه أصناف النغم وحصر به انواع اللحون.

sehr kurze religiöse Vorrede hin. Nach der *basmala* folgen nur die Worte: وبه نستعين نحمد الله نبتدى ونستهدى وعليه نتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل. Dann geht das sachliche Vorwort an: هذا ما الفه الخليل بن احمد البصرى رحمة الله عليه من حروف ا ب ت ث مع ما تكملت به.

Aus der Formel *raḥmatu-llāhi ʿalaihi* (s. auch S. ١٠, 19) ergibt sich, daß al-Ḫalīl bei der Abfassung des Werkes bereits tot war. Wir haben hier also einen jener zahlreichen Fälle aus der älteren arabischen Literatur vor uns, in denen der geistige Urheber nicht mit dem Redaktor identisch ist[1]. Auch der Umstand spricht für ein Werk der Frühzeit[2] islamischer Wissenschaft, daß kein besonderer Wert auf eine genaue Traditionskette gelegt wird. Der einzige längere *Isnād*, der sich findet, ist S. ٢, 3: قال ابو معاذ عبد الله بن عائذ حدثنى الليث بن المظفر بن نصر بن سيار عن الخليل بجميع ما فى هذا الكتاب قال الليث قال الخليل. Während also hier der gesamte Inhalt des Buches auf al-Ḫalīl zurückgeführt wird, fällt der durchaus ungleichmäßige Gebrauch von wiederholter Quellenangabe im Einzelfalle auf. Hier zeigt sich nämlich, daß auf den Seiten, die die grammatische Einleitung behandeln, fortwährend al-Ḫalīl genannt wird, dagegen im lexikalischen Teil sehr selten. Ich führe die Stellen, an denen al-Ḫalīls Name erscheint, hier auf: ١, 4; ٢, 1; ٢, 4; ٣, 1; ٣, 18; ٤, 9; ٥, 3; ٥, 9; ٨, 10; ٨, 16; ٩, 4; ٩, 10; ٩, 12; ٩, 17; ١٠, 14; ١٠, 19; ١١, 9; ٣٤, ult.; ٣٨, ult.; ٥٦, 11; ٧١, 2; ٧٣, 5; ٩١, 4; ١٠٣, 16; ١٣٤, 5[3]; ١٣٩, ult. Man gewinnt dadurch leicht den Eindruck, daß die Redaktion der beiden Teile nicht auf einheitliche Unterlagen zurückgeht, woraus jedoch noch nicht geschlossen werden dürfte, eines der Stücke sei unecht. Dieselbe Diskrepanz in der Häufigkeit der Namensnennung finden wir bei dem Überlieferer al-Laiṯ b. al-Muẓaffar, der an folgenden Stellen genannt wird: ٢, 3; ٢, 4; ٣, 10; ٥, 8; ٨, 10; ٩, 4; ٩, 10; ٩, 17; ١١, 19; ٩١, 4; ١٠٠, 10; ١٠٣, 15; ١٠٥, 5. Interessant sind die Stellen: ٥, 8; ٩١, 4; ١٠٣, 15, weil hier eine direkte Frage an al-Ḫalīl gestellt wird, bzw. ٩, 10 aus den Worten وقال مرّةً hervorgeht, al-Laiṯ hat mehrere Vorträge von al-Ḫalīl gehört oder verschiedene Quellen benutzt.

Der Name Abū Muʿāḏ ʿAbdallāh b. ʿĀʾiḏ erscheint nur an der oben zitierten Stelle ٢, 3. Wer dieser Abū Muʿāḏ ist, kann ich nicht

1 S. etwa J. Hell, Einleitung S. XV zu den *Klassen der Dichter* von Ibn Sallām al-Ǧumaḥī.

2 Die spätere nachlässige Behandlung dieses Punktes kommt für die Abfassung des Kitāb al-ʿAin nicht in Frage.

3 Hier steht nur قال, das aber wohl sicher auf al-Ḫalīl zu beziehen ist; in sehr wenigen anderen Fällen kann ebenfalls al-Ḫalīl gemeint sein.

feststellen, jedenfalls darf man weder an den bekannten Grammatiker Abū Muʿāḏ an-Naḥwī al-Marwazī[1] († 211) noch an den 237 gestorbenen ʿAbdallāh b. Muʿāḏ b. Muʿāḏ al-ʿAnbarī[2] (anderwärts: al-ʿAbqarī) denken, wenn as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٤١, 24 Recht hat, ihn Abū Muʿāḏ ʿAbd-al-Ǧabbār b. Jazīd[3] zu nennen. Al-Laiṯ[4] b. [Rāfiʿ b.][5] al-Muẓaffar war ein Nachkomme des Wālī von Ḫurāsān Naṣr b. Sajjār[6]. Al-Laiṯ galt als rechtschaffener Mann, dem al-Ḫalīl sehr zugetan war, weil er ihn finanziell unterstützt hatte. Al-Laiṯ war Sekretär bei den Barmakiden und als Jurist bekannt. Er war dem Brauche seiner Zeit entsprechend Enzyklopädist und rühmte sich, alle Wissenszweige getrieben zu haben mit Ausnahme der Astrologie, da sie von den Gelehrten verabscheut würde. Sein Todesdatum ist nach SIDDIQI[7] das Jahr 180, sein Überlieferer[8] Qutaiba b. Saʿīd ist nach aḏ-Ḏahabī VIII, 33 etwa 90jährig im Jahre 240 gestorben.

Die Überlieferung des Exemplares des Kitāb al-ʿAin, das as-Sujūṭī benutzt hat, gibt er (*Muzhir* I, ٤١) folgendermaßen an: Abū ʿAlī al-Ġassānī von al-Ḥāfiẓ Abū ʿUmar ʿAbd al-Barr von ʿAbd al-Wāriṯ b. Sufjān von al-Qāḍī Munḏir b. Saʿīd[9] von Abu-l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Wallād an-Naḥwī von seinem Vater von Abu-l-Ḥasan ʿAlī b. Mahdī von Abū Muʿāḏ[10]. Die Überlieferung ist also durch den berühmten Kairiner Grammatiker Ibn Wallād († 332) gegangen. Munḏir b. Saʿīd [al-Ballūṭī] ist nach *Tāǧ*, l. c. derjenige, der die geschätzte Kopie dieses Werkes in Qairawān gefertigt hat, die dann mit der Handschrift seines Lehrers in Mekka kollationiert worden ist. Munḏir ist ein bekannter Rechtsgelehrter in Andalusien gewesen. Nun berichtet uns *Fihrist* I, ٤٣, 15: „Es hat

1 al-Azharī, *Tahḏīb al-luġa*, S. 24; FLÜGEL, *Schulen*, S. 138.

2 Aḏ-Ḏahabī ed. WÜSTENFELD, VIII, 79.

3 Daraus abgedruckt: *Tāǧ* I, ١٣, 13.

4 Bei Jāqūt, *Iršād al-Arīb ilā Maʿrifat al-Adīb* ed. D. S. MARGOLIOUTH Bd. VI, ٢٢٥, 9; ٢٢٩, 1 ohne Artikel: Laiṯ; ebenso Ibn Qutaiba, *Maʿārif* ١٩٤, 12.

5 Rāfiʿ wird bisweilen in den Stammbaum mit aufgenommen, bei Jāqūt, a. a. O. und as-Sujūṭī, *Buġja*; andere erwähnen ihn nicht. Bei Jāqūt, l. c. Zeile 10 wird Rāfiʿ als sein Sohn genannt; dieser kommt vor: Ibn Qutaiba, *Maʿārif* ١٩٤.

6 As-Sujūṭī, a. a. O.; an-Nawawī ٢٣١, 8 fälschlich Jasār, vgl. schon Anm. 1 zu *Fihrist* ٤٣. Über Naṣr b. Sajjār vgl. u. a. WELLHAUSEN, *Arab. Reich*, S. 295 ff.

7 *Die persischen Fremdwörter im klassischen Arabischen.* Götlingen 1919, S. 15.

8 Jāqūt; *Buġja*, ll. cc.

9 Nach Ibn Taġrībirdī II, ٢٨٦ gestorben 355.

10 Dieselbe Kette auch *Tāǧ* I, ١٣, 10 ff. Hiernach habe ich „Abū ʿUmar" als *Kunja* des ʿAbd al-Barr statt Abū ʿAmr bei as-Sujūṭī eingesetzt, cf. BROCKELMANN, *Lit.* I, 367.

gesagt ʿAlī b. Mahdī [al-Kisrawī]: Da nahm ich von Muḥammad b. Manṣūr die Abschrift dieses Buches — und das war das *ʿAin* — die abgeschrieben hatte Muḥammad b. Manṣūr b. al-Laiṯ b. al-Muẓaffar". Nach seinen eigenen Worten hat ʿAlī b. Mahdī sie also direkt von dem Enkel des Redaktors erhalten. ʿAlī b. Mahdī galt nach *Fihrist* I, ١٠, 6 als ausschließlicher Kenner des Kitāb al-ʿAin. Er schloß sich später Badr, dem Lieblingssklaven des Kalifen al-Muʿtaḍid (279—289) an, als jener Statthalter in Ispahān war, d. h. zwischen 283 und 289. Während dieser Zeit ist ʿAlī b. Mahdī auch gestorben[1]. Danach wird ʿAlī b. Mahdī kaum früher als in der zweiten Hälfte des 3. Jhdts. in den Besitz der Handschrift gekommen sein. Somit wird aber die Wahrscheinlichkeit der direkten Überlieferung von Abū Muʿāḏ an ʿAlī sehr gering. Abū Muʿāḏ kann um diese Zeit nicht mehr gelebt haben, denn ein anderer Überlieferer von al-Laiṯ starb, wie wir sahen, 90jährig schon im Jahre 240. Es ist mithin die von ʿAlī selbst herrührende Angabe über die Vermittlung des Kitāb al-ʿAin durch einen Enkel al-Laiṯs viel wahrscheinlicher. Mit Rücksicht darauf jedoch, daß Abū Muʿāḏ in dem uns vorliegenden Text tatsächlich erscheint, möchte ich nun aber nicht das Zeugnis as-Sujūṭīs für die Tradierung durch Abū Muʿāḏ ganz fallen lassen, sondern lieber annehmen, daß es bereits seit sehr alter Zeit zwei Rezensionen des Kitāb al-ʿAin gegeben hat. Exemplare beider Gruppen können ja in den Besitz des ʿAlī b. Mahdī gekommen sein, es mag aber auch sein, daß bei as-Sujūṭī der Name Abū Muʿāḏs nur irrtümlich eingeschoben ist, weil die ältesten Kettenglieder vergessen oder unbekannt waren.

Wir haben ein direktes Zeugnis für die Anschauung von zwei Rezensionen, allerdings erst von dem 379 gestorbenen Muḥammad b. Ḥasan az-Zubaidī, der einen Auszug aus dem Kitāb al-ʿAin gemacht hat. In der Beschreibung der arabischen Handschriftensammlung des Sacro Monte de Granada[2] sagt diesbezüglich Miguel Asin Palacios: „El códice que analizamos es un compendio (مختصر) de él, redactado conforme à la recensión más extensa (من النسخة الكبرى) de las dos que debió de publicar Aljalil". Dazu möchte ich noch erwähnen, daß Herr F. Krenkow mir brieflich mitteilte, daß nach seiner Prüfung des im Brit. Mus. befindlichen Bandes des *Muḥkam* von Ibn Sīda dieser das Kitāb al-ʿAin „nur teilweise benutzt oder

1 Jāqūt, *Iršād* V, ٤٢٧ f.

2 Gedruckt in *Revista del Centro de Estudios Historicos de Granada y su Reino*, Granada 1911, S. 256.

ein kürzeres Exemplar gehabt" habe. Uns würde also die längere Fassung vorliegen[1].

Zu Beginn der Einleitung setzt sich der Redaktor des Kitāb al-ʿAin mit der Tatsache auseinander, daß al-Ḫalīl sein Lexikon nicht mit dem ersten Buchstaben des Alphabets beginnt, d. h. mit dem Alif, weil dies ein schwacher Buchstabe sei[2]. Nach Auslassung des ersten aber mochte er nicht ohne stichhaltigen Grund mit dem zweiten, d. h. dem Bāʾ, beginnen, und prüfte alle, da verfiel er auf den von einer hervorragenden wissenschaftlichen Begabung zeugenden Gedanken, den erst unsere moderne Phonetik durchgebildet hat, die Laute nach ihrer Artikulationsstelle zu gruppieren. Dabei fing er mit dem am weitesten in die Kehle eintretenden Konsonanten an, um dann allmählich weiter nach den vorderen Teilen des Mundes bis zu den Lippen hin fortzuschreiten. So gelangte er zu der Reihenfolge: ع ح ه; خ غ; ق ك; ج ش ض; ص س ز; ط ت د; ظ ذ ث; ر ل ن; ف ب م; و ا ى. Die Prüfung der Artikulationsstelle eines Lautes nahm er nicht, wie wir gewöhnt sind, im Anlaut vor, sondern im Auslaut und zwar nach mit *fatḥ* versehenem Alif, e. g. *ab*; *at*; *aṭ*; *aḥ*; *aʿ*; *aġ* usw. Zum Nachschlagen eines Wortes muß man also unter den Wurzelkonsonanten denjenigen aussuchen, dessen Artikulation auf Grund der von al-Ḫalīl aufgestellten Reihe am weitesten hinten erfolgt, dessen Behandlung im Werke am weitesten vorn vorgenommen ist. In dem Buche über diesen Konsonanten muß man dann das Kapitel mit dem nächsten am weitesten hinten artikulierten Konsonanten des Wortes suchen usf. Die Benutzung ist auf diese Weise zwar nicht sehr praktisch, aber doch nicht gerade unmöglich. Es liegt auf der Hand, daß diese Ausführungen nicht von al-Ḫalīl selbst sein können, sondern ein Vorwort des Redaktors darstellen.

a) Mit ٢, 3 setzt der wirkliche Text des Buches mit dem Wortlaut al-Ḫalīls ein[3]. Er unterscheidet zwei-, drei-, vier- und fünfradikalige Wörter, erstere nur bei den Partikeln, die übrigen bei verbis und nominibus. Dabei wird z. B. اقْشَعَرَّ „wurde von Schauer ergriffen" als fünfradikalig angesehen, indem die Gemination des

1 Vgl. unten S. 92.

2 Vgl. hierzu den Text bei al-Azharī, *Tahḏīb al-luġa* S. 39. Mit Hilfe dieses Textes ließen sich allerlei Verbesserungen an dem Druck des Kitāb al-ʿAin vornehmen, die offenbar nur Verschreibungen oder Druckfehler sind; die Druckbogen des Kitāb al-ʿAin hätten gewiß noch eine Korrektur erfahren sollen.

3 S. al-Azharī S. 39—41.

Rā' auch als zwei Konsonanten gezählt wird, während das Alif in diesem und ähnlichen Fällen als Hilfsalif unberücksichtigt bleibt. Mehr als fünf Konsonanten können in einem arabischen Worte nicht wurzelhaft sein. So ist in عَنْكَبُوت „Spinne" radikal nur عنكب. Ein Nomen muß mindestens einen Konsonanten, mit dem man beginnt, einen als Füllsel, und einen, auf dem man pausiert, haben. Werden zweibuchstabige (Partikeln) als Nomina verwandt, so werden sie mit *tašdīd* versehen (لَوٌّ; قَدٌّ).

b) Die (nach unserer Auffassung) echt biradikalen Nomina يَد; دَم usw. sind durch Abfall des dritten schwachen Konsonanten zu erklären. Als Beweis werden Plural und Deminutiv, auch Verbalformen (دَمِيَتْ) angeführt.

c) Bereits aus Silvestre DE SACY's *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Imp.* IX. Paris 1813, S. 4ff. (vgl. FLEISCHER, *Kleinere Schriften* I, 4ff.) wußte man, daß bei den Arabern zwei phonetische Systeme bekannt waren, eines, das auf Sībawaih zurückgeht[1] und eines, das al-Ḫalīl zugeschrieben wird, und dessen Kenntnis durch das Kitāb al-ʿAin vermittelt wurde. Eine reinliche Scheidung zwischen beiden hat VOLLERS, *Transactions IX. Congr. of Oriental.* II, 130—154 vorgenommen. Wir lernen aus diesem Aufsatze, daß das letztere System sich noch im 6. Jahrh. in Spanien großer Beliebtheit erfreute (S. 133)[2]. Al-Ḫalīl gruppiert die Buchstaben des Alphabets in der Weise, daß immer zwei bis fünf, meist drei, in eine (Artikulations)zone (حَيِّز) zusammengefaßt werden. Daß dabei die Rubrizierung in dem Aufsatze von VOLLERS sich nicht ganz mit dem deckt, was wir im Kitāb al-ʿAin finden, liegt wohl weniger an schlechter Überlieferung, als an der Unfertigkeit der Ḫalīl'schen Ausarbeitung. Denn im Kitāb al-ʿAin, so wie es uns vorliegt, stehen zwei Paralleltraditionen von al-Ḫalīl, die wenigstens in einem Stück sich beide mit der Ordnung der Buchstaben beschäftigen, dabei aber zu nicht ganz gleichen Resultaten führen. Z. B. wird die Ausflußstelle[3] des ع S. ۴, 18 mit der des ق und ك identifiziert („zwischen der Zungenwurzel und der Uvula am hintersten Teil des Mundes"), dagegen

1 Dies hat bekanntlich im ganzen den Sieg davon getragen und ist in der vortrefflichen Arbeit von A. SCHAADE, *Sībawaih's Lautlehre*, Leiden 1900, monographisch dargestellt.

2 In den arabischen Werken ist al-Ḫalīls Lautlehre am bequemsten zugänglich bei al-Azharī S. 41 ff.; vgl. Ibn Jaʿīš ۱۴۵۹ ff.; Lis. I, v, 10ff.

3 Siehe SCHAADE, a. a. O. 5 und Anm. 24.

S. ٩, 6 mit der des ش und ض als *šağrija*[1] bezeichnet. Von diesen sich berührenden Abschnitten scheint der längere (S. ٨, 10—٩, 16) aus einer späteren Periode zu stammen als der kürzere (S. ٤, 9—٥, 2). Letzterer verwendet für Artikulationsstelle nur مخرج, jener wechselt zwischen مخرج und مبدأ. Während dies indes Zufall sein könnte, scheint es mir sicher, daß das Wort حيّز „Artikulationszone", das im längeren Abschnitt fortwährend angewandt wird, ein neugeprägter Terminus ist, der erst nach der Formulierung der Lehre in der ersten Fassung entstanden ist. Eine inhaltliche Änderung der Lehre wurde bereits erwähnt. Als gewissenhafter Redaktor hat al-Laiṯ alle Aussprüche seines Lehrers über den Gegenstand gesammelt. Im Übrigen sind bei SCHAADE, a. a. O. 4f. die Termini für die Sprachorgane und die an ihnen artikulierten Laute zusammengestellt. Das Mehr an bequemen Termini al-Ḫalīls gegenüber Sībawaih geht also hiernach tatsächlich auf al-Ḫalīl zurück. Damit kann die Schwierigkeit, auf die SCHAADE aufmerksam macht, nur so behoben werden, daß man annimmt, das phonetische System al-Ḫalīls ist erst entstanden, nachdem Sībawaih sich von seinem Lehrer getrennt hat. Dazu stimmt gut das eben gewonnene Resultat von der Entwicklung innerhalb al-Ḫalīls Lehre über diesen Gegenstand selbst.

d) Alle echt arabischen vier- und fünfradikaligen Wurzeln enthalten einen der *ḥurūf ḏulq* oder der *ḥurūf šafawīja* (r, l, n; b, m, w): S. ٥, 2—٨, 9. Vierradikalige ohne einen oder mehrere dieser Laute, auch wenn sie arabisches Aussehen haben, sind jung entlehnt, ganz wenige ausgenommen, die an ihren Stellen erwähnt werden[2]. Eine generelle Ausnahme bilden die reduplizierten biradikalen Wurzeln. Diese sind den verbis mediae gemin. (und bisweilen auch den einfach schwachen Wurzeln) mit denselben festen Konsonanten wie die reduplizierten Wurzeln gleich zu erachten. Daher werden die reduplizierten Wurzeln mit den ihnen entsprechenden Wurzeln med. gemin. zusammen behandelt.

e) Bei den Wurzeln mit zwei verschiedenen Radikalen bestehen 2! = 1. 2 = 2 Möglichkeiten der Anordnung (قَدّ und دَقّ), bei den drei-

1 SCHAADE, S. 4 gibt *šağr* zweifelnd mit der etwas vagen Bedeutung „Mundöffnung" wieder. Es bedeutet den hinteren muskulösen Teil zwischen dem Kinn und den unteren Kinnbacken, in den man die Hand eindrückt, um den Kopf auf den Ellenbogen aufzustützen (التشجّر), s. *Tāğ* III, ٣٩٣ Mitte.

2 Diese im Allgemeinen richtige Beobachtung ist von den Arabern oft wiederholt worden, z. B. auch von as-Sujūṭī, *Iqtirāḥ* S. ١٧, 2 ff.; vgl. SIDDIQI, *Fremdwörter* 66.

radikaligen $3! = 1.2.3 = 6$ Möglichkeiten der Anordnung, bei den vierradikalen $4! = 1.2.3.4 = 24$ Möglichkeiten der Anordnung, bei den fünfradikaligen $5! = 1.2.3.4.5 = 120$ Möglichkeiten der Anordnung. Natürlich macht die Sprache nur von einem geringen Teile aller Permutationen Gebrauch, insbesondere bei den vier- und fünfradikaligen. Bei jedem Abschnitt einer neuen Lautkombination wird deshalb vom Verfasser nach der Überschrift angegeben, welche Permutationen angewendet werden (مُسْتَعْمَل), welche vernachlässigt, ungebräuchlich sind (مُهْمَل)[1]. Die späteren Grammatiker haben dann viel Mühe auf die Spielerei verwendet, auszurechnen, wieviele Variationen überhaupt, d. h. nach dem Vorausgegangenen, wieviele Kombinationen mit jeweils zwei-, drei-, vier- und fünfradikaligen im arabischen Lautsystem möglich sind, cf. as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٣٤f.; *Bugja*, ٣٤٥; Hadji Khalfa V, 125; *Tāǧ* I, ٦f. Die einheitliche Quelle aller dieser Zitate ist Ḥamza al-Iṣbahānī's *Kitāb al-Ḫaṣā'iṣ wal-Muwāzana*[2].

f) Eine Art Überleitung zum lexikalischen Teil des Kitāb al-ʿAin bildet eine Auseinandersetzung über das Fehlen einer Verbindung der beiden Laute ع und ح in einem primären Wort, mit der richtigen Begründung, daß die beiden Artikulationsstellen zu nahe beieinander lägen. Dagegen kommt sie vor in einer aus zwei einzelnen Wörtern zusammengesetzten Wurzel, z. B. حَيْعَلَ „heran zum Gebet! rufen", das sich in حَيَّ und عَلَى zerlegt. Für solche Komposition, die al-Ḫalīl bereits richtig mit Bildungen wie عَبْشَمِيّ; عَبْقَسِيّ vergleicht, findet sich auch schon der Terminius *naḥt* (S. ١١, 13)[3].

Überblickt man diese Einleitung, so muß man gestehen, daß sie nichts bringt, was nicht als Vorbemerkung für das Kitāb al-ʿAin nötig wäre. Der leitende Gesichtspunkt ist der, den Leser über die Verwendung des Buches als Nachschlagewerk aufzuklären. Dies war um so notwendiger, als das Kitāb al-ʿAin das erste lexikalische Werk war, das das gesamte Sprachmaterial nach formalen Kriterien zu ordnen bestrebt war. Alle übrigen lexikalischen Arbeiten jener Zeit — und gewiß waren solche auch bereits früher vorhanden — behandeln den Stoff monographisch nach sachlichen Momenten, waren also zum Nachschlagen schlecht geeignet. Man darf deswegen annehmen, daß die sechs Punkte der Einleitung wirklich im Sinne al-Ḫalīls voraus-

1 Kitāb al-ʿAin ٩, 17—١٠, 8; dieser Abschnitt steht bei al-Azharī, *Tahḏīb* S. 45 f.
2 Vgl. dazu MITTWOCH, in *MSOSWas.* Bd XII (1909), S. 135 f.; 156 ff.
3 Stark abgekürzt bei al-Azharī, 50; ferner *Muzhir* I, ٢٩, 10.

geschickt sind. Man darf indessen vielleicht daran zweifeln, ob sie bereits von ihm selbst in der vorliegenden Form niedergelegt worden sind. Wir sahen schon, daß der unter c) genannte Punkt augenscheinlich zwei Parallelfassungen enthält, die aus verschiedenen Zeiten stammen. Eine straffe Disposition würde ferner c) an den Anfang gestellt haben, da er die allgemeinste Grundlage darstellt, und den Zusammenhang zwischen b) und d) unterbricht. Erinnern wir uns jetzt der auffällig häufigen Namensnennung al-Ḫalīls in diesem ersten Teil (vgl. oben S. 68), so gehen wir wohl nicht in der Annahme fehl, daß hier zu verschiedenen Zeiten gegebene zufällige Äußerungen al-Ḫalīls vorliegen; al-Laiṯ selbst sagt in einer Tradition, daß er die Erklärungen über die Anlage des Buches zunächst nicht verstand, und al-Ḫalīl ihm deshalb mehrfach auf seine Fragen Auskunft darüber geben mußte, während er ihm den Hauptteil des Buches anfangs selbst niederschrieb, später diktierte[1]: فجعلت استفهمه ويصف لى ولا اقف على ما يصف فاختلفت اليه فى هذا المعنى اياما ثم اعتلّ وحججتُ ...... فرجعت من الحجّ وصرت اليه فاذا الف الحروف كلها على ما فى صدر هذا الكتاب فكان يملى علىّ ما تحفظ وما شكّ فيه يقول لى سَلْ عنه فاذا صحّ فأثْبِتْهُ الى ان عملت الكتاب. Ein Diktat des Textes hat wirklich stattgefunden, wie mir aus der Einkleidung hervorzugehen scheint[2]: فانْ قال القائل الذكر لا يبيض فقل: له فى البيض سببٌ (i. e. der männliche Rabe).

Wie für ع und ح, so gilt sinngemäß das gleiche von der zweiradikaligen Verbindung von ع mit ه, mit خ, mit غ. Alle drei erwähnt das Kitāb al-ʿAin überhaupt nicht. Al-Azharī trägt auf Grund der Autorität von al-Farrāʾ nach: عَهْعَهْتُ بالضَّانِ „ich sagte zum Kleinvieh: *ʿah*, d. h. jagte es fort". Ebenso gibt al-Azharī (S. 51) zu der Verbindung ع und خ nicht ganz unbestrittene Ergänzungen. Die Verbindung ع und غ ist auch bei al-Azharī als *muhmal* in beiden Kombinationen bezeichnet. Somit setzt das Kitāb al-ʿAin mit der Verbindung ع und ق ein. Nach der Überschrift: العين مع القاف وما قبله مهمل عق قع مستعملان wird zuerst عق, dann قع behandelt. Darauf kommen die beiden Kombinationen von ع mit dem auf ق folgenden Buchstaben in der Ḫalīl'schen Reihe, also ك, zuerst عك, dann كع, entsprechend als nächste Abschnitte عج und جع usf. bis zu den beiden Rubriken عم und مع. Nach diesen Artikeln (S. ٣٤, 20) steht als neue

1 *Fihrist* I, ٤٣; Jāqūt, *Iršād* VI, ٢٢٧.
2 Kitāb al-ʿAin S. ١٧, 4.

Überschrift: باب الثلاثى الصحيح العين. Der Abschnitt beginnt: قال الخليل لم تأتلف العين والحاء مع شىء من سائر الحروف الى اخر الهجاء فاعلمه وكذلك مع الخاء باب العين والهاء والقاف معهما: عهق هقع مستعملان فقط.

Es ist wohl nur ein Redaktionsfehler, wenn nun nicht wie in der Überschrift angegeben, und wie zu erwarten, عهق, sondern هقع vorangestellt ist. Danach wird die Verbindung von ع und ه mit ك, mit ج usw. bis ع und ه mit م behandelt. Daran reiht sich die Verbindung von ع und خ, mit dem Ergänzungsradikal ش beginnend und mit م endigend usw. Die reduplizierten biradikalen Wurzeln werden, wie ausgeführt, unter den nichtverdoppelten besprochen. Aber auch كَعْكٌ steht unter كع (١٥, 18: والكعك الخبز اليابس). Dieselbe Einordnung dieses Wortes hat al-Azharī (S. 66) beibehalten, während die späteren großen Wörterbücher *Lis.*, *Tāǧ* sie natürlich unter eine eigene Rubrik كعك gestellt haben.

Das Wort العكنكع mit der Definition: الذكر الخبيث من السعالى steht im Kitāb al-ʿAin unter der Wurzel عك; schon al-Azharī hat es daraus entfernt, und auch im *Lis.* X, ١١٦, 10 wird es als eigene Wurzel gebucht, die jedoch mit الكعنكع in gleicher Bedeutung wechseln kann (*Lis.* X, ١٨٨, 11).

Stilistisch unterscheidet sich das Kitāb al-ʿAin kaum von den späteren bekannten Lexicis. Insbesondere die charakteristische generelle Determination der zu erklärenden Nomina findet sich durchgehends. Wie natürlich dies dem arabischen Sprachgefühl der Lexikologen liegt, erkennt man am besten aus der von MARGOLIOUTH[1] mitgeteilten Anekdote, in der al-Mubarrad die Frage vorgelegt wird, was die Bedeutung von القَبَعْض sei. Das Wort ist willkürlich aus den durch metrische Bindung zusammengehaltenen Elementen ق (Auslaut der Form فَاسْتَبِق) und بَعْضًا gebildet[2]. Verba werden auch im Kitāb al-ʿAin im determinierten Infinitiv erklärt. Zum Beleg der angegebenen Bedeutungen werden am liebsten Dichterzitate, seltener *Ḥadīṯe* mitgeteilt. Abgesehen von dem formalen Einteilungsprinzip haben die Grundsätze der Methodik und die Verarbeitung des Materials seither keine prinzipielle Änderung[3] mehr erfahren. Das beweist, daß bereits zur Zeit der Abfassung des Kitāb al-ʿAin eine längere

1 *Islamica* I, 105.

2 In der ibidem erwähnten ähnlichen Anekdote, in der aus ابع + حدقى die Deutung des Wortes البعحدقة verlangt wird, steht im Text (Jāqūt, *Iršād* II, ١٤٨) gleichfalls die mit Artikel versehene Bildung.

3 Über den graduellen Fortschritt vgl. unten S. 82f.

Entwicklung dieses Wissenschaftszweiges vorgelegen haben muß. Den Beginn haben vermutlich monographische Behandlungen, wie wir sie namentlich von al-Aṣmaʿi kennen, gebildet, die ihrerseits keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen wollten und konnten, sondern nur das boten, was gerade durch die Lektüre der Poesie zusammengetragen worden war[1]. So konnte es geschehen, daß im Kitāb al-ʿAin, dessen formalistische Rubrizierung ja von vornherein feststand, einmal eine Rubrik vorkommt, die offenbar erst später von einem anderen Autor ausgefüllt worden ist. Es beginnt nämlich die Verbindung لع mit den Worten: قال زائدةُ. Einen für uns unangenehmen Mangel teilt das Kitāb al-ʿAin mit allen späteren Lexicis, daß eine auch nur einigermaßen gleichförmige Disposition innerhalb des Artikels einer jeden Wurzel nicht durchgeführt ist, so daß man immer gezwungen ist, den ganzen Abschnitt durchzulesen. Dieser Charakter der späteren lexikalischen Werke erklärt sich aus ihrer Entstehung, als Kompilation vieler Vorlagen; ebenso zwanglos erklärt sich dieser Charakter des Kitāb al-ʿAin, wenn wir, wie soeben ausgeführt, verschiedene Sammlungen, die teils von dem Verfasser des Grundstocks des Buches, teils auch schon von anderen stammen mögen, als Unterlagen des Gesamtlexikons ansehen dürfen.

Das Kitāb al-ʿAin ist direkt verhältnismäßig wenig benutzt und abgeschrieben worden. Daher konnten uns bisher auch die Handschriften gänzlich fehlen. Im Gebrauch wurde es bald überholt von den späteren Wörterbüchern, vor allem der *Ǧamhara* des Ibn Duraid und dem *Ṣiḥāḥ* von al-Ǧauharī, den Werken des Ibn Sīda u. a. Alle diese wurden deshalb häufiger kopiert[2]. Trotzdem ist das rein lexikalische Material des Kitāb al-ʿAin bis auf Kleinigkeiten wohl ausgeschöpft; in vielen Fällen sogar unter Nennung der Quelle. Selten sind kleine Änderungen an dem Text vorgenommen. Um nur einen solchen Fall anzuführen, so sei hier festgestellt, das S. ٧٥, 20 bei der Definition des Wortes العَرْقُوَةُ „Spreizholz“ (am Eimer) gesagt wird: خُشَيْبَةٌ معروضة على الدلو. Das Deminutiv scheint wirklich in den benutzten Handschriften zu stehen, da der Herausgeber sonst nicht ausdrücklich die Vokale gesetzt hätte, obgleich alle mir zugänglichen

1 Vgl. R. Geyer, *Das Kitāb al-Wuḥūš von al-Aṣmaʿī* in *SBAW* CXV, 1888. Phil.-Hist. Cl. S. 354; Haffner, *Texte zur arabischen Lexikographie*. Leipzig 1905. S. VIII; ferner D. H. Müller, *Kitāb al-Farķ von Alaṣmaʿī* in *SBAW* LXXXIII. 1876. Phil. Hist. Cl. S. 236.

2 Siehe as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٢٥ oben.

Lexika in der Erklärung von خَشَبَة reden. Am Sinne wird dadurch natürlich nichts geändert. Von viel größerem Interesse für uns ist die Frage, ob die Rückführung einer derartigen Erklärung auf das Kitāb al-ʿAin mitgegeben wird, weil wir dadurch in den Stand gesetzt werden, die Geschichte der Lexikographie kennen zu lernen. Die Quellenangabe findet sich nun nicht überall. Die nicht seltenen Zitierungen قال الخليل in den großen Lexicis dürften mittelbar immer auf das Kitāb al-ʿAin zurückgehen. So ist z. B. die längere unter al-Ḫalīls Namen wiedergegebene Erklärung *Lis.* VI, ٢٧٤, 10 = *Tāǧ* III, ٤١٦, 28: قال الخليل سمعت أعرابيًّا من اهل الصمّان يقول كل فُرْجة تكون بين شيْئين فهى عَقْرٌ وعُقْرٌ لغتان ووضع يديه على قائمتى المائدة ونحن نتغدّى فقال ما بينهما عقر dem Kitāb al-ʿAin entnommen (٧٣, 5 ff.), das damit wörtlich übereinstimmt, nur ist im Kitāb al-ʿAin nach اعرابيًّا noch eingeschoben فصيحًا und statt فهى عَقْرٌ وعُقْرٌ steht dort: فهو عَقْرٌ آلخ.

Sehr oft finden wir die Einführung قال الليث (i. e. Ibn al-Muẓaffar), wo die Zitate wörtlich aus dem Kitāb al-ʿAin hergenommen sind, z. B. *Lis.* VI, ٢٧٦, 10 = *Tāǧ* III, ٤١٦, 34 und öfter: العقر غيم ينشأ من قبل العين فيغشّى عين الشمس وما حواليها wörtlich gleich Kitāb al-ʿAin ٧٣, 7 f. Man sieht hier die Einwirkung von der vorsichtig arbeitenden *Ḥadīṯ*-Wissenschaft auf die Methodologie des *ʿilm al-luġa*. Der Name des zwei Zeilen vorher genannten al-Ḫalīl ist vor dieser neuen Deutung des Wortes عَقْر nicht wieder angeführt, deshalb wagt man nicht, ihm ohne weiteres auch diese neue Erklärung zuzuschreiben, sondern führt sie nur auf den Redaktor des Buches zurück. So erscheint al-Laiṯ oft als Gewährsmann für eine aus dem Kitāb al-ʿAin stammende Nachricht. Haben nun aber die Verfasser des *Lis.* und *Tāǧ* ihre Kenntnisse unmittelbar aus dem Kitāb al-ʿAin geschöpft? Die Worte des ʿAin, ٧٣, 10 ff.: والعقر قصر يكون معتمدًا لاهل القرية يلجأون اليه قال لبيد بن ربيعة[1] يصف ناقته:

كعُقْرِ الهاجرىّ اذِ ٱبْتَناه بِاشباهٍ حُذِينَ على مِثَالِ

يعنى الجسم فى عظم القصر والقوائم الاساطين werden *Lis.* VI, ٢٧٦, 7 ff. = *Tāǧ* III, ٤١٦, 30 ff. unter der Einführung: قال الأزهرىّ so wiedergegeben: والعقر القصر الذى يكون معتمدًا لاهل القرية قال لبيد بن ربيعة يصف ناقته كعقر البيت.

1 Vgl. *Der Dīwān des Lebīd*, ed. al-Chālidi. Wien 1880. S. 112, V. 2. „Wie der Palast eines Baumeisters aus Haǵar, da er ihn für sich mit lauter gleichen Stücken (von sonnengetrockneten Backsteinen) erbaut hat, für die nach einer Form Maß genommen ist.“

Die Kommentarworte sind ausgelassen. Statt des nicht determinierten قصر mit *ṣifa* steht das determinierte القصر mit *ṣila*, ferner fehlt die zweite *ṣifa* يلجأون اليه, endlich ist das Ganze al-Azharī, wahrscheinlich als Zitat aus seinem *Tahḏīb al-luġa* zugeschrieben. Da die Edition dieses Werkes nicht soweit reicht, können wir die Genauigkeit des Zitates nicht nachprüfen, aber wir dürfen vermuten, daß die Angaben von al-Azharī aus dem Kitāb al-ʿAin bei der Einverleibung in seinen *Tahḏīb* ein wenig verkürzt bzw. ungenau aufgenommen wurden und so Eingang in den *Lis.* und *Tāǧ* gefunden haben. Da al-Azharī wahrscheinlich seine Quelle für dieses Zitat nicht wiederholt hatte, ist es nun auf Autorität von al-Azharī selbst übernommen worden. Wir haben nicht wenige Fälle, aus denen sich ergibt, daß die Verfasser des *Lis.* und *Tāǧ* nicht direkt das Kitāb al-ʿAin benutzt haben, sondern dieses durch das Medium des *Tahḏīb al-luġa*. S. ٧٣ f. führt der Herausgeber des Kitāb al-ʿAin aus, daß der Verfasser des *Tāǧ* (durch Übernahme aus dem *Lis.*) III, ٤١٦, 20 ein Urteil al-Azharīs über al-Laiṯ wiederholt, in dem er erklärt, al-Laiṯs Definition von عُقْر الدار und عُقْر الحوض nicht in extenso anführen zu wollen, da al-Laiṯ beide konfundiert hätte. Schon vorher aber (Zeile 9) hatte az-Zabīdī die Worte abgedruckt: والعقر محلة القوم بين الدار والحوض. Gerade dieses aber ist die Erklärung al-Laiṯs (S. ٧٦, 14). Das beweist, fährt P. Anastase fort, daß der Verfasser des *Tāǧ* das Kitāb al-ʿAin nicht selbst studiert hat, sondern in der einen Erklärung den Wortlaut al-Azharīs übernommen hat, und in einer anderen Erklärung den Wortlaut eines anderen, der aber letzten Endes gleichfalls auf al-Laiṯ zurückgeht. Später aber wäre Verwirrung über diesen Punkt eingetreten. Im übrigen kommen sachlich die Erklärungen der Lexika für عقر الدار „der Grund des Hauses", nach anderen „der mittlere Teil" und für عقر الحوض „der hintere Teil der Tränkzisterne" auf das gleiche hinaus, indem jenes „der Aufenthaltsort der Leute", dieses „der Standort der Trinkenden" ist.

Für die oben bereits erwähnte Definition des Wortes العكنكع a) الذكر من الغيلان und b) الخبيث من السعالى gibt *Lis.* X, ١١٦, 10 beide Male al-Azharī als Gewährsmann an. Beide sind wohl bei al-Azharī aus der Erklärung in dem Kitāb al-ʿAin, S. ١٥, 10 geflossen: الذكر الخبيث من السعالى[1]. Hier fehlt uns wieder das Zwischenglied des *Tahḏīb*

[1] In dem vorliegenden Text des ʿAin ist vielleicht etwas nach الذكر ausgefallen, das im *Tahḏīb* noch erhalten ist. So läßt sich wenigstens im Hinblick auf *Tāǧ* V.

al-luġa, dagegen ist es zugänglich bei dem Worte الكَعْك. Kitāb al-ʿAin ١٥, 18 heißt es: والكعك الخبز اليابس قال[1]

يا حَبَّذا الكَعْكُ بلَحْمٍ مَثْرودْ وخُشْكُنانٌ[2] مَعْ سويقٍ مَقْنُودْ

Al-Azharī schreibt S. 66, 4: والكَعْك الخبز اليابس قال الليث أظنّه معرّبًا وأنشد

يا حَبّذا الكَعْكُ بلَحْمٍ مَثْرودْ وخشكنانٌ مَعْ سويقٍ مَقْنُودْ

Lis. XII, ٣٧٠, 2 ff.[3]: الكعك الخبز اليابس [وقيل الكعك خبز فارسى معرّب] قال الليث أظنّه معرّبا وأنشد يا حبّذا البيت. Ein Vergleich dieser drei Texte zeigt mit Sicherheit ihre Abhängigkeit voneinander und zwar beweist der bei al-Azharī und im *Lis.* gemeinsam vorhandene Zusatz, daß der *Lis.* aus dem *Tahdīb al-luġa* geschöpft hat, ohne das Kitāb al-ʿAin zu benutzen. Zu S. ١٠٣, 12 weist eine Anmerkung des P. ANASTASE daraufhin, daß *Lis.* XII, ٣٣٣, 6 ff. (vgl. *Tāǵ* VII, ٧١, 32) wörtliche Zitierung aus dem ʿAin ist. Und auch das folgende, abgesehen von dem Zwischensatz وقال الجوهرىّ المَعْق قلب العَمْق bis zu dem Schluß des Artikels stimmt wörtlich mit unserem Text überein. Bei dem letzteren Teil kann man nicht genau ersehen, auf wen Ibn Manẓūr sich unmittelbar stützt, aber bei dem ersteren Teil gibt er an: وحكى الازهرى عن الليث المَقْع والمَعْق الشرب الشديد. Hätte ihm das Kitāb al-ʿAin zur Verfügung gestanden, so schließt P. ANASTASE mit Recht, so würde er dieses oder al-Laiṯ direkt als Quelle angegeben haben, und nicht den etwa 200 Jahre später lebenden al-Azharī.

Zu Schluß des Buches führt P. ANASTASE noch einen ziemlich schlagenden Beweis für die These an, daß Ibn Mukarram (und ebenso as-Saijid Murtaḍā) das Kitāb al-ʿAin nur durch al-Azharī benutzt haben. Die Worte S. ١٤٤, 2—4: والمسجد الجامع نعت له[4] لانه يجمع اهله ومسجد الجامع خطأ بغير الالف واللام لان الاسم لا يضاف الى النعت الا لا تقول زَيْدُ الفَقيهِ werden *Lis.* IX, ٤٠٦, 17 (s. ähnliche Verhältnisse *Tāǵ* V, ٣٠٥, 18) eingeleitet mit dem *Isnād*: وروى الازهرى عن الليث. Hätte Ibn Mukarram das Kitāb al-ʿAin selbst eingesehen, so brauchte er das Mittel-

---

٤٤٧, 8 vermuten: قال الليث العكنكع كسمندل الغول الذكر . . . . . وقال الازهرىّ هو الخبيث من السعالى.

1 „Wie ausgezeichnet ist der Zwieback, eingebröckelt in Brühe mit Fleisch, und Trockenbrot mit durch Kandzucker gesüßtem Gerstenbrei."

2 So mit den übrigen Texten anstatt وحسكنان zu lesen.

3 Saijid Muḥammad Murtaḍā, *Tāǵ* VII, ١٧٣, 23 unterscheidet zwei Gewährsmänner, kann also das Kitāb al-ʿAin auch sicher nicht gesehen haben.

4 Lies mit *Lis.* und *Tāǵ* له statt des im Kitāb al-ʿAin gedruckten به.

glied al-Azharī nicht. Noch schwerwiegender wird der Beweis dadurch, daß al-Azharī im *Lis.* den Text al-Laiṯs entstellt wiedergibt. Al-Azharī schiebt seinem Gewährsmann nämlich die Worte unter: ولا يقال مسجد الجامع, um dann fortzufahren: النحويون اجازوا جميعا ما انكره الليث والعرب تضيف الشىء الى نفسه والى نعته اذا اختلف اللفظان كما قال تعالى¹ وذلك دِينُ القَيِّمَةِ ومعنى الدين الملة كانه قال وذلك دين الملة القيمة الخ. Al-Laiṯ hat jedoch nicht das Vorkommen der Ausdrucksweise مسجد الجامع leugnen, sondern nur feststellen wollen, daß الجامع hier im Gegensatz zu dem anderen Ausdruck nicht schlechthin *naʿt* sein kann, vielmehr als *ism* gebraucht ist, oder daß ein *taqdīr* von einem Nomen (etwa اليوم, wie andere annehmen) vorliegen müsse. So werden ja auch die von al-Azharī dargebotenen Gegenbeweisstellen (دين الملة القيمة) erklärt. Da Ibn Mukarram keine Ursache gehabt hätte, al-Laiṯ ins Unrecht zu setzen, kann er, wenn ihm das Kitāb al-ʿAin vorgelegen hätte, nicht diese sinnverändernde Zitierung mitgemacht haben. Al-Azharī dagegen lag daran, sich über al-Laiṯ zu erheben, so daß die verstümmelte Zitierung vielleicht nicht ganz unbeabsichtigt gewesen ist. Man wird diesen Ausführungen des P. ANASTASE wohl beipflichten, obgleich man zugeben muß, daß der Text im Kitāb al-ʿAin überaus knapp gefaßt ist.

Sehen wir uns nun um, was es vor allem für Gesichtspunkte sind, die den Verfasser neben der rein lexikalischen Statistik interessierten, so finden wir ein paar grammatische Dinge, z. B. aus der Lautlehre den Wechsel von س und ص S. ٥٥ ult. ff. Dieser wird zunächst an praktischen Beispielen erläutert und dann charakteristischer Weise formuliert mit der neuen Einleitung (٥٦, 11): قال الخليل. Höchstwahrscheinlich stellt dies eine bei anderer Gelegenheit von al-Ḫalīl aufgestellte Regel dar, die al-Laiṯ hier reproduziert hat, eine für die Genesis des Buches interessante Erscheinung. Die Regel lautet[2]: كل صاد قبل القاف ان شئت جعلتها سينا لا تبال متصلة كانت بالقاف او منفصلة بعد ان تكون فى كلمة واحدة الا ان الصاد فى بعض الاحيان احسن والسين فى مواطن اخرى اجود. Eine andere mehr grammatische Behandlung zeigt die Anführung verschiedener Parallelen für die Verwendung des Part. act. im Sinne eines Part. pass. (S. ٦١, 2 ff.). Dabei wird auch der

1 *Qorān* 98, 4.

2 Die Regel ist tatsächlich jedoch teils zu eng, teils zu weit gefaßt. Vgl. dazu Sīb. II, ٤٧٨ f.; az-Zamaḫšarī, *al-Mufaṣṣal* ١٧٣ mit Ibn Jaʿīš, S. ١٣٩١; HOWELL, *A Grammar of the Classical Arabic Language*. Allahabad 1880 ff. § 695.

Ausdruck (*Qorān* 69, 21; 101, 5): عِيشَةٌ راضية als مَرْضِيَّة erklärt, was deswegen auffällig ist, weil wir anderwärts al-Ḫalīls Ansicht dieser Auffassung gerade entgegengesetzt finden[1]. Dort wird als Lehrmeinung al-Ḫalīls für راضية die Bedeutung ذات رِضًى angegeben.

Gelegentlich werden auch Etymologien ausgesprochen: ٢٩, 6; ٤٨, 6; ٥٣, 16 ff. (Stammname Quḍā'a); ٥٤, 18; ٧٤, 2; ١٠٧, 14 (Name 'Ukāẓ). Im allgemeinen treten sie aber doch zurück, die spätere Manie, möglichst alle Ableitungen homonymer Wurzeln etymologisch miteinander zu verknüpfen, fehlt im Kitāb al-'Ain und scheint besonders erst durch Ibn Duraid in Mode gebracht zu sein.

Ein wirkliches Verständnis für die Lexikographie verrät das Interesse an Dialektscheidung. Dabei begegnet erfreulicherweise nur sehr selten die einfache Angabe: das ist eine *luġa* (١١١, 14); ٧١, 2 schwankt der Verfasser, ob der Wechsel von *ḏ* und *z*, den ein Beduine sprach, wirklich eine Dialektform vorstellt, oder nur individueller Sprachfehler ist. ٢٣, 14; ٨٩, 5; ١٢٦, 6 werden spezifisch huḏalitische Wörter mitgeteilt; ١١٦, 10 ist ein Idiotismus der Ḫafāǧījūn von den B. 'Uqail angeführt und ١٢, 16 ff. heißt es von dem Ausdruck نَوَى العَقُوق „leicht zerkaubare Dattelkerne" (als Kamelfutter), er sei den Beduinen unbekannt und nur in al-Baṣra gebräuchlich[2]. Die bekannte *'an'ana* der Tamīm (٣١, 13 ff.) führt auch zur Besprechung der *kaškaša* der Rabī'a. Ein Sonderfall der *'an'ana* wird noch ٥١, 14 in dem Übergang الخَبْءُ < الخَبْعُ „Verbergen" bei den Tamīm[3] verzeichnet.

Hinsichtlich der Arbeitsmethode, der Auswahl des Stoffes und der loci probantes können wir vom Kitāb al-'Ain bis zu den späteren lexikalischen Werken eine Entwicklung feststellen. Abgesehen von der Unvollständigkeit, die durch die oben dargelegte mehr zufällige Stoffsammlung bedingt war, und die durch systematisches Suchen mehr und mehr beseitigt wurde, fehlt aber auch die Kritik über die Verläßlichkeit der Quellen und das Abwägen ihrer Bewertung. Es fragt sich jedoch, ob diese stark schulmeisterliche Überschätzung des Begriffes *faṣīḥ* der späteren Zeit methodisch ein Fortschritt ist. Im Kitāb al-'Ain werden noch die verschiedenartigsten Gewährs-

---

1 Zamaḫš., *Mufaṣṣal* ٩٣ f.; Ibn Ja'īš, ٧٧٣ unten; cfr. LANE s. v. رَاضٍ.

2 Siehe auch LANE s. v. عَقُوق.

3 *Lis.* IX. ٤١٤, 9 heißt es nur: والخَبْعُ لغة فى الخَبْءِ.

männer ohne weiteres als gleich nebeneinander gestellt. Das zeigt sich vor allem in der Auswahl der *šawāhid*, die jedem beliebigen Dichterdīwān entstammen konnten. Ich glaube, damit hängt auch die Unbedenklichkeit zusammen, mit der in diesen Frühwerken — ich denke neben dem Kitāb al-ʿAin besonders an Sībawaih — die *šawāhid* anonym zitiert werden, selbst dann, wenn wir mit Sicherheit annehmen dürfen, daß den Autoren der Name des Dichters nicht unbekannt war[1].

Angeführt werden, abgesehen von ca. 220 anonymen Versen und etwa 30 Ḥadīṯstellen, folgende Dichter: ʿAbdallāh b.[2] Aufā al-Ḫuzāʿī (٦٤, 15—17); ʿAbdallāh b. Basra (١٤٢, 15); ʿAbd Jaġūṯ b. Waqqāṣ al-Ḥāriṯī (١١, 10); ʿAbd al-ʿUzzā aš-Šuwaiʿir (٩١, 3); ʿAbīd b. al-Abraṣ (١٢٥, 16); Abu-l-Bilād an-Naḥwī (٢٠, 16)[3]; Abū Dāwūd (٩٩, 8); Abū Ḏuʾaib (١٦, 18; ٢٠, 1; ٤٧, 6; ٤٨, 2; ٦٠, 2; ٩٥, 19; ١٠١, 9; ١٢٨, 2); Abū Ǧundab al-Huḏalī (٦٣, 3—5); Abū Kabīr al-Huḏalī (٧٦, 17; ٧٩, 10); Abu-l-Miqdām (١٣٣, 6); Abu-n-Naǧm (١٩, 1; ٢٢, paen.; ٢٩, 16; ١٤٢, 3); Abū Sufjān b. Ḥarb (١٢, 9); Abū Zubaid (١١٠, 19); ʿAdī b. Zaid (١٢, 15; ٩٤, 12); al-ʿAǧǧāǧ (34 Mal); al-Aġlab (١٦, 14); al-Aḫṭal (١٨, 2; ٢٧, 8; 12; ٢٨, 5; ١٢٧, 1; ١٤٣, 4); al-Aḥwaṣ (١١٤, 12); ʿAlī b. Abī Ṭālib (٥٨ paen.); ʿAlqama (٨١, 4); ʿAmr b. al-ʿAdāʾ al-Kalbī (٨٠, 5 f.); ʿAmr b. Kulṯūm (١٢, 20; ٧١, 13); ʿAmr b. Maʿdīkarib (٤٢, paen. f.); ʿAntara (١٢٩, 14); al-Aʿšā (١٩, 17; ٢٠, 14; ٥٠, 13; ٥٤, 12; ٦٣, 1; ٦٩, 15; ٧٢, 13; ٨٤, 5; 7; ١١٥, paen.; ١١٧, 11; ١٢٠, 10; ١٢٣, paen.; ١٢٣, ult.; ١٢٨, 19; ١٣٣, 4); al-Ašʿar al-Ǧuʿfī (٦٤, 11); ʿĀṣim b. Ṯābit al-Anṣārī (٦٥, 19); [al-]Aswad b. Jaʿfur (٤٩, paen.); Aus b. Ḥaǧar (٧٧, 13); Aus b. Maʿz[4] (٧٢, 16); Baššār (١٤٠, 18); Dukain (١٣٠, 4); Duraid b. aṣ-Ṣimma (١٠٧, 12); al-Farazdaq (١٨, 5; 7; ٢١, 16; ٧٧, ult.; ٨١, 13; ١١١, 13); Ǧamīl (٨٣, 3; ١٣٦, 11); Ǧarīr (١٢, 15; ١٧, 9; ٤٢, 16; ٤٩, 14; ٥١, 9; ٨٢, 19; ٨٣, 1; ٩٤, 2; ١٠٣, 12; ١٠٨, 18; ١٠٩, 13); Ḥafṣ al-Umawī (٨١, 11; ٩٠, 13); Ḫalaf b. Ḫalīfa (٨٥, 4); al-Ḫansāʾ (١٣٣, 12); al-Ḥāriṯ b. Ḥilliza (١٠٥, 3; ١٣٤, 9 f.); al-Hāriṯ b. Waʿlā (٥٦, 9); Ḥāssān b. Ṯābit (٤٦, 19); *al-Huḏalī* (٢١, 11); Ḥumaid b. Ṯaur (٧٣, 11; ١١٢, 8; ١٢٩, 1); al-Ḥuṭaiʾa (٦٥, 8; ١٣٦, 5); Jazīd b. Muʿāwija (٩٢, 6); Ibn Aḥmar (١٤, 2; ٧٥, 15; ١٠٤, 3; ١١٤, 10); Ibn Muqbil (٨٠, 10; ١٤١, 12); Ibn Zaid aṭ-Ṭāʾī (٢, 8); Imraʾalqais (١٢, 7; ٢٣, 10; 17; ٤٩, 8; ٥٤, 9; ٧٢, 2; ٧٣, 2; ٧٦, 11; ٨٠, 12; ١٢٣, 19;

1 Mitgespielt hat freilich das Bewußtsein von der Bekanntschaft der Zuhörer oder Leser mit diesen Versen.

2 Lies nach WÜSTENFELD, *Register* S. 10: Ibn abī Aufā.

3 Nach *Lis.* VIII, ١٥, 15 ist Abu-l-Bilād nicht Dichter, sondern nur Rezitator des Verses.

4 Gemeint ist wohl: Aus b. Maġrāʾ.

١٤٣, 6); al-Kumait (٢٨, 12; ٦٨, 16; ١٣٣, 9); Labid (٢٤, 19f.; ٢٨, 1; 18; ٢٩, 7; ٤٤, 20; ٤٥, 3; ٤٦, 12; ٦٩, 20; ٧١, 19; ٧٢, 12; ٨٣, 5; ٨٤, 19; ٩١, 12; ٩٥, 8; ١١١, 5; ١٢٤, 4; ١٢٩, 7; ١٤٠, 10); al-Marrār (١٢٩, ult.); Muhalhil (٢٨, 10; ٩٠, 19; ١٣٣, 13); Mutammim b. Nuwaira (١٤, 14; ٥٣, 19); al-Mutanaḫḫil (٥٠, 5); Muzāḥim al-ʿUqailī (١١٦, 13); an-Nābiġa ad-Dubjānī (١٢, 11; ١٤, 5; ٣٦, 15; ٣٧, 6; ٣٠, 18 ٦١, 5; ٦٤, 4; ٦٧, 4; 16; ٨١, 7; ٩٤, 1; ٩٦, paen.; ١٠١, 2; ١١٠, 6; ١١١, ult.); an-Nābiġa al-Ǧaʿdī (٨٣, 7); Naṣr b. Saijār (٤٠, 2); Qais b. ar-Ruqaijāt (٨٠, 8); al-Quṭāmī (٣٦, ult.; ٣٩, 16; ١٠٦, 18); ar-Rāʿī (١٢٣, 10); Ruʾba (etwa 40 Verse); Du-r-Rumma (25 Verse); Saʿd b. Mismaʿ (١٤٣, ult.); as-Sāǧiʿ [?] (١١٠, 12 f.); Ṣaḫr al-Ġaij (٣٣, 15); Sāʿida b. Ǧuʾaija (٣٣, 2; ١٠١, 11); Salama b. al-Akwaʿ (١٣٨, 3); Salāma b. Ǧandal (٩٧, 17; ١٠٨, ult.); aš-Šammāḫ (٣١, 8 ٦٠, 14; ٧٤, 9; ٧٦, 3; ٨٩, 3; ٩٩, 14; ١١١, 1); Suwaid b. Abī Kāhil (١٢٠, 6); Ṭarafa (١٥, 6; ١٣٠, 6); aṭ-Ṭirimmāḥ (٣٦, 12; ٣٩, 18; ٤٠, 5; ٤٣, 3; ٤٧, 9; ٤٨ 13 ٦٦, 10; ٨٣, 15); Ṭufail (١٣٤, 19); Ufnūn at-Taġlibī (٨٤, 13); Umaija b. Abi-ṣ-Ṣalt (٧٩, 7); Waraqa b. Naufal (١٦, 4); Zuhair (١٢, 4; ١٣, 5; ٦٣, 10; ٨٧, 16; ١٠٩, 18; ١١٦, 10).

Schon in dem kurzen Stück des Kitāb al-ʿAin, das gedruckt ist, finden sich demnach zahlreiche Belegverse von Verfassern, deren Verse in der Regel nicht als *šawāhid* in den Wörterbüchern verwendet werden. Man darf dies nun aber nicht etwa so auslegen, als ob diese Verse von irgendwelchen Epigonen interpoliert seien, sondern gerade sie werden zum ursprünglichsten Bestand des Buches gehören, obwohl unter den Autoritäten für Einzelnachrichten innerhalb des Werkes verschiedene Namen auftauchen, die keinen führenden Platz in der Reihe islamischer Lexikographen beanspruchen können. Diese Autoritäten erweisen sich meist als spätere Überarbeiter des von al-Laiṯ redigierten Textes. Nur einige der genannten sind Zeitgenossen al-Ḫalīls. Abu-d-Duqaiš [al-Aʿrābī], dessen Antwort auf eine an ihn gerichtete Frage zweimal (٣, 10; ١٠٣, 16) angeführt wird, kann nur wenig jünger als al-Ḫalīl sein. Sein Todesjahr ist mir nicht bekannt geworden, aber nach *Lis.* XIV, ٣٣٤ oben hat al-Ḫalīl sich selbst bei ihm Rat geholt. Nach *Lis.* VIII, ١٩١, 12 ff.; *Tāǧ* IV, ٣١١, 16 ff. haben auch Jūnus b. Ḥabīb († 182) und Abū Zaid al-Anṣārī († 215) persönliche Berührung mit ihm gehabt. Sībawaih erscheint ٧٤, 3; ١١٠, 14; ١٣٦, 5. Unter ʿĪsā schlechthin (١٠٨, 1) ist wohl ʿĪsā b. ʿUmar aṯ-Ṯaqafī zu verstehen, und unter Abū Saʿīd al-Ḫalīls Schüler al-Aṣmaʿī[1] (٣٧, 3; ٤٤, 8; ٩٣, 8; ١٠٥, 7). Auch al-Aṣmaʿī's Schüler Abū ʿUbaid († ca. 223) wird ٣٧, 4 als Autorität zitiert. An bekannte-

[1] Die Annahme wird durch as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٤٣, 12 bestätigt, wo ausdrücklich gesagt wird, daß im Kitāb al-ʿAin auch von al-Aṣmaʿī tradiert wird.

ren Namen kommen noch vor: Ibn al-Aʿrābī[1] († 231) und Taʿlab[2] († 291), einen Vers zitierend. Wir haben darin wohl nur Hinzufügungen eines späteren Benutzers zu sehen, während die vorher genannten Anführungen vielleicht schon von al-Laiṯ stammen; denn al-Laiṯ hat gelegentlich neben al-Ḫalīl auch andere Gelehrte als Quellen herangezogen. Wir finden deshalb mehrfach: وقال غير الخليل oder قال بعضهم. Einige Namen können wir übergehen, erwähnen müssen wir aber noch vier Männer, die einen nachhaltigen Einfluß auf die Textgestalt ausgeübt haben, ohne daß man freilich in bezug auf die Lebensumstände dieser Gelehrten über Vermutungen hinauskommen kann. Das sind: aḍ-Ḍarīr, Zā'ida, ʿArrām[3] und Abū Lailā, von denen der erste siebenmal, der zweite vierzehn-, der dritte siebzehn-, der letzte neunmal als Autorität angeführt wird[4].

III.

Die Erkenntnis, daß der überlieferte Text des Kitāb al-ʿAin nicht von al-Ḫalīl herrühren kann, ist natürlich auch den muslimischen Gelehrten nicht entgangen. Daraus resultieren die mannigfachen Untersuchungen und verschiedenen Ansichten über seine Verfasserschaft. Im allgemeinen kommen sie dabei zu einer Verneinung der Echtheitsfrage[5]. Wir wollen jetzt zunächst ihre Anschauung betrachten und dann selbst kritisch zu dem Problem Stellung nehmen. Ein alter Bericht über die Zuteilung der Verfasserschaft des Kitāb al-ʿAin liegt in der Vorrede al-Azharīs zu seinem *Tahḏīb al-luġa* vor[6]. Danach hat al-Laiṯ das von al-Ḫalīl begonnene Kitāb al-ʿAin nach dessen Tode selbst zu Ende geführt, es aber ganz al-Ḫalīl zugeschrieben, um es im Werte zu steigern und begehrenswerter zu machen. Da er aber nicht auf die Form der Überlieferung von al-Ḫalīl verzichten wollte, hat er seine

1 S. ٩٨, 12.

2 S. ١١٥, 16.

3 So vokalisiert mehrfach P. ANASTASE. Möglich wäre auch, mit FLÜGEL, *Schulen* 237 zu lesen ʿUrām, cf. *Tāǧ* VIII, ٣٩٥, 16.

4 Vgl. zu den letzten Ausführungen F. KRENKOW, *The Beginnings of Arabic Lexicography till the time of al-Jauharī, with special reference to the work of Ibn Duraid* in *Centenary Supplement to the Journal of the Royal Asiatic Society*, October 1924, S. 259.

5 as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٣٨ unten: اكثر الناس انكروا كونه [يعنى كتاب العين] من تصنيف الخليل — Hadji Khalfa V, 121; as-Sujūṭī, *Iqtirāḥ* ٣٧, 17 ff.

6 S. 27 f.; das Material stammt direkt von dem etwa zwei Generationen älteren Faqīh Isḥāq b. Ibrāhīm al-Ḥanẓalī; as Sujūṭī, *Muzhir* I, ٣٩; Hadji Khalfa V, 122; Jāqūt, *Iršād* VI, ٢٢٢.

Zunge metonymisch als *al-ḫalīl* bezeichnet. Man muß also bei ihm zwischen solchen Nachrichten scheiden, die durch „al-Ḫalīl b. Aḥmad hat mir mitgeteilt“ oder ähnlich, und solchen, die nur durch „*al-ḫalīl* hat gesagt“ eingeleitet werden. Erstere stammen wirklich von dem großen Grammatiker, in den letzteren ist *al-ḫalīl* Metonym für die Zunge von al-Laiṯ, d. h. für diesen selbst. Alles Fehlerhafte gehört nach dieser Anschauung in die zweite Kategorie, fällt also al-Laiṯ zur Last. Diese Überlieferung wird in ihrem Anfang noch ergänzt von einer auf Isḥāq b. Rāhawaih[1] zurückgehenden Lehre, nach welcher al-Ḫalīl selbst das Kapitel des Buchstabens ع, d. h. alle Wurzeln, die den Radikal ع enthalten, gemacht habe.

Eine zweite Tradition geht auf den unglücklichen ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz, der im Jahre 296 einen Tag lang das Kalifat inne hatte, zurück[2]. Al-Ḫalīl ist zu al-Laiṯ gereist, und da er in ihm einen gelehrten Mann fand und von ihm pekuniäre Wohltaten empfing, vermachte er ausschließlich ihm sein wertvollstes Vermächtnis, das schon vollständig fertige Kitāb al-ʿAin, und zwar noch zu seinen Lebzeiten, denn al-Laiṯ soll ihm dafür 100000 Dirham geschenkt haben. Al-Laiṯ studierte es Tag und Nacht, bis er die Hälfte auswendig wußte. Eines Tages jedoch kaufte er sich eine schöne Sklavin, auf die seine Frau sehr eifersüchtig wurde. Sie glaubte, sich am besten an ihrem Manne rächen zu können, indem sie das Kitāb al-ʿAin, das ihm überaus wertvoll war, in seiner Abwesenheit verbrannte. Als er nach Hause kam und ihren Zorn sah, verstand er dessen Ursache, versprach ihr, ihr die Sklavin zu schenken und sich dieser zu enthalten, wenn sie ihm das Kitāb al-ʿAin zurückgäbe. Da konnte sie ihn nur noch an seine Aschenreste führen. Eine zweite Handschrift existierte nicht und al-Ḫalīl war inzwischen gestorben. Deshalb schrieb al-Laiṯ sofort die erste Hälfte aus dem Gedächtnis nieder. Für die zweite Hälfte aber versammelte er die Gelehrten seiner Zeit, die dann vereinigt das Werk in der Weise des ersten Stückes zu Ende führten.

Der 350/1 gestorbene Abu-ṭ-Ṭaijib ʿAbd al-Wāḥid b. ʿAlī *al-*

1 Ein berühmter *Ḥadīṯ*- und *Fiqh*-Gelehrter aus Merw, der nach ad-Ḏahabi, *Ḥuffāẓ* VIII, 19; Ibn Taġribirdi I, ٧٢٣ im Jahre 238 d. H. starb. Vor dieser Zeit war also in Ḫurāsān die Redaktion von al-Laiṯ in Gebrauch. Da Ibn Rāhawaih 166 geboren ist, hat er möglicherweise al-Laiṯ in seiner Kindheit noch persönlich gekannt. Die Nachricht steht Jāqūt, *Iršād* VI, ٢٢٣; *Muzhir* I, ٣٩; Hadji Khalfa V, 122; vgl. *Fihrist* I, ٤٣, 1.

2 Jāqūt, a. a. O. ٢٢٣; *Muzhir* I, ٣٩ oben: *Buġja*, ٢٤٥; Hadji Khalfa V, 121 f.; vgl. *Fihrist* I, ٤٢, 28.

lugawī[1] erklärt in seinen *Marātib an-naḥwījīn* nach Taʿlab[2] († 291), daß zwar die Disposition des Kitāb al-ʿAin von al-Ḫalīl herrühre, er selbst aber die Ausfüllung der Rubriken nicht mehr besorgen konnte, da er vorher starb. Dies sei von Gelehrten geschehen, von denen es keine Überlieferung gibt[3].

Endlich findet sich noch die Version, die ein direktes Diktat von al-Ḫalīl an al-Lait annimmt[4].

Aus der Darstellung des wunderlichen Täuschungsversuches in der ersten Erzählung, dem dramatischen Geschichtchen der zweiten und den beiden nüchternen letzten Erzählungen scheint mir nur so viel mit Sicherheit hervorzugehen, daß sowohl al-Ḫalīl als auch andere Gelehrte, insbesondere al-Laiṯ, Anteil an der Fassung des Werkes haben. Die Verbindung mit al-Laiṯ und die alte Erwähnung des Buches bei Isḥāq b. Rāhawaih lassen vermuten, daß die Entstehung in Ḫurāsān zu suchen ist. Dafür spricht auch die ausdrückliche Notiz des Ibn Duraid (*Fihrist* I, ٤٢, 26 ff.), daß das Kitāb al-ʿAin im Jahre 248 aus der Bibliothek der Ṭāhirīja in Ḫurāsān nach al-Baṣra kam. Der Kopist, der es in 48 Teilen dorthin brachte, verkaufte es um 50 Dinare. Man könnte hierfür noch den Umstand geltend machen, daß S. ٢٨, 6 des Kitāb al-ʿAin zur Erklärung von العرعر angegeben wird, auf persisch heißt der Baum سرو „Zypresse". Ähnlich Zeile 8 bei العرار „Buphthalmum", wo indes der persische Name durch eine Lücke ersetzt ist (vgl. noch etwas weiter unten).

Neben diesen verschiedenen Traditionen haben aber die Gelehrten, die al-Ḫalīl die Autorschaft des Buches absprechen, noch sachliche und innere Gründe für ihre Ansicht vorgebracht:

1. Ein Beweis historischer Tradition[5]: der berühmte Schüler des Meisters an-Naḍr b. Šumail wurde nach dem al-Ḫalīl zugeschriebenen Kitāb al-ʿAin gefragt. Als er behauptete, es nicht zu kennen, fragte man ihn weiter, ob al-Ḫalīl es vielleicht verfaßt haben könnte, nachdem an-Naḍr fortgezogen sei. Da entgegnete er, al-Baṣra nicht eher verlassen zu haben, als bis er al-Ḫalīl begraben hätte.

---

1 Vgl. BERGSTRÄSSER, *Die Quellen von Jāqūts Iršād* in *ZSem.* II, S. 189 Nr. 23.

2 *Muzhir* I, ٣٩, 11 ff.; ٤٢, 4 ff.; Hadji Khalfa V, 122, 1.

3 Hieraus ergibt sich schon die Unhaltbarkeit der Angabe Ibn Ḫallikāns, III, ١٨, daß die Vollendung durch an-Naḍr b. Šumail, Muʾarriǵ as-Sadūsī, Naṣr b. ʿAlī al-Ǵahḍamī u. a. „ihrer Schicht" vollzogen sei.

4 *Fihrist* I, ٤٣; Ibn al-Anbārī, *Nuzha* ٥٥; *Iršād* VI, ٢٢٧.

5 *Iršād* VI, ٢٢٧, 2 ff.

2. Abū ʿAlī al-Qālī († 356) berichtet[1], daß Abū Ḥātim [as-Siǧistānī] und seine Kollegen, als das Kitāb al-ʿAin zu ihrer Zeit[2] aus Ḫurāsān kam, es absolut ablehnten.

3. Damit zusammenhängend[3]: keiner der großen Schüler al-Ḫalīls, wie an-Naḍr b. Šumail, Muʾarriǧ, Naṣr b. ʿAlī, Abu-l-Ḥasan al-Aḫfaš, die sonst das Wissen al-Ḫalīls genau überliefert haben und viel würdiger als der in Philologenkreisen ziemlich unbekannte Ḫurāsāner al-Laiṯ waren, das Kitāb al-ʿAin zu tradieren, hat es erwähnt. Erst lange nach dem Tode von ihnen allen ist es zum Vorschein gekommen, und zwar, ohne Anerkennung zu finden.

4. Sībawaih, der zuverlässigste von al-Ḫalīls Schülern in der Grammatik, ist durchaus baṣrisch eingestellt, das Kitāb al-ʿAin aber durchgängig kūfisch[4], z. B. in der Anordnung der Ausflußstellen der Laute u. a.

5. Muḥammad b. Ḥasan az-Zubaidī († 379) führt in der Vorrede zu seinem *Muḫtaṣar* des Kitāb al-ʿAin aus[5], schon die zahlreichen Fehler im Kitāb al-ʿAin bürgten dafür, daß ein Sprachgelehrter wie al-Ḫalīl nicht sein Verfasser sein könne. In dieser Ansicht begegnet er sich mit dem bekannten Ibn Ǧinnī († 392), der in dem *Kitāb al-Ḫaṣāʾiṣ fi-n-naḥw*[6] ausführt, die mannigfachen Unrichtigkeiten im Kitāb al-ʿAin sind derart, daß man seine Autorschaft nicht einmal dem geringsten seiner Schüler, geschweige denn ihm selbst zutrauen dürfe. Es muß also von einem anderen als al-Ḫalīl stammen. Da aber doch allerlei dunkle Bedeutungen erhellt werden, ist es möglich, sagt Ibn Ǧinnī, daß al-Ḫalīl doch ein Auge darauf geworfen hat, ohne es selbst abzufassen.

6. Al-ʿAskarī[7] († 395) möchte in der Tatsache der Zitierung jüngerer Dichter im Kitāb al-ʿAin eine Methode sehen, die al-Ḫalīls unwürdig sei, und daher auf spätere Interpolationen schließen lasse (s. dazu oben S. 84).

---

1 *Muzhir* I, ٤٢; Hadji Khalfa V, 122 f.

2 D. h. vor 250, dem Todesjahr Abū Ḥātims; as-Sujūṭī verlegt die Ankunft etwa in das Jahr 250 und setzt den Tod Abū Ḥātims in das Jahr 255.

3 *Muzhir* I. ٤٢ f.; Hadji Khalfa V, 123.

4 *Muzhir* I, ٤٣; Hadji Khalfa, l. c.

5 Siehe H. Derenbourg, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial* I. Paris 1884 S. 394; *Muzhir* I, ٤١ unten.

6 Mir nur zugänglich in: *Muzhir* I, ٤٠ oben; Hadji Khalfa V, 122.

7 Bei Goldziher, *Abhandlungen* I, 140; vgl. *Muzhir* I, ٤٢, 9.

7. Endlich führt as-Sujūṭī[1] noch einen indirekten Beweis gegen die Annahme von al-Ḫalīls Verfasserschaft des Kitāb al-ʿAin ins Feld. Am Schlusse des Buches stehen die Worte: هذا آخر كلام العرب. Die allgemeine Ansicht aber, zu der sich auch Ibn Fāris († 390 oder 395) im *Fiqh al-luġa* bekennt, ist die, daß nur ein Prophet den ganzen Sprachschatz des Arabischen umfassen könne. Al-Ḫalīl aber sei viel zu gottesfürchtig gewesen, als daß er solche anmaßenden Worte in seinem Buche hätte schreiben können.

Von diesen Gründen wird der letzte für uns von vornherein ausscheiden. Dem unter 6. genannten sind wir bereits oben entgegengetreten. Daß das Kitāb al-ʿAin Fehler enthält, wird uns, die wir nicht dem gleichen Autoritätsglauben wie die Araber huldigen, noch nicht zu dem voreiligen Schluß veranlassen, al-Ḫalīl als über diese Irrtümer erhaben anzusehen und ihm deshalb die geistige Urheberschaft abzusprechen. Übrigens lenkt ja Ibn Ǧinnī doch wieder ein, indem er annimmt, das Kitāb al-ʿAin könne wenigstens unter den Auspizien al-Ḫalīls entstanden sein. Nr. 4 macht im ersten Augenblick einen überzeugenden Eindruck, aber wir dürfen nicht vergessen, daß zu al-Ḫalīls Zeiten dieser Schulgegensatz zwischen al-Baṣra und al-Kūfa überhaupt noch nicht bestand. Damals begann die Philologie in al-Kūfa erst Boden zu fassen; al-Ḫalīl steht im wesentlichen noch jenseits von al-Baṣra und al-Kūfa. Aber selbst für die nächste Generation ist diese Scheidung nicht so radikal gewesen, wie die arabische Tradition es darstellt. Jeder Grammatiker folgte seinen eigenen Neigungen in der Interpretation der Spracherscheinungen, die jüngeren Grammatiker knüpften eklektisch an sie an. Von einem bewußten Gegensatz dieser älteren zueinander kann nicht die Rede sein[2]. Mithin kann man auch nicht von einer Orientierung der grammatischen Entscheidungen im kūfischen Sinne sprechen. Der erste der erwähnten Beweise müßte erst auf seine geschichtliche Richtigkeit hin geprüft werden. Eine nur einmal überlieferte Tradition, bei der noch dazu die Tendenz der Verwertung so offen zutage liegt, ist an sich der Erfindung verdächtig (vgl. auch unten S. 95). So bleiben als gewichtigste Gründe nur 2. und 3. übrig. Sie finden sogar noch dadurch eine Bestätigung, daß die alte Überlieferung es sich nie einfallen läßt, al-Ḫalīl als Lexikologen zu bezeichnen; so oft auch seinem

1 *Muzhir* ٢٢, 22 ff.

2 Vgl. die eingehenden Ausführungen von G. Weil in der Einl. zu Ibn al-Anbārī, *Inṣāf* S. 57 ff.

Namen der Titel *an-naḥwī* folgt, so fehlt stets der Titel *al-luġawī*. Az-Zubaidī[1] schließt sich sicher viel älteren Vorlagen an, wenn er die Verdienste al-Ḫalīls um die Grammatik in den beredtesten Worten preist, auch alle seine anderen wissenschaftlichen Leistungen anführt, dagegen von der Lexikographie kein Wort sagt. So kann es uns auch nicht in Erstaunen setzen, wenn dieser andalusische Gelehrte in seinem *Klassenbuch*[2] unter den auf die *naḥwījūn* folgenden *luġawījūn* al-Ḫalīl nicht nennt, während Mu'arriǧ (S. 123 und 142), an-Naḍr b. Šumail (121 und 142), Abū 'Amr b. al-'Alā' (117 und 139) sowohl unter jenen wie unter diesen aufgeführt werden. So wird al-Ḫalīl als *luġawī* durchweg übergangen; erst in einem so späten Werke wie dem *Miftāḥ as-sa'āda wa-miṣbāḥ as-sijāda* des Tāšköprüzāde[3] († 962) wird die Biographie al-Ḫalīls unter dem *'ilm al-luġa* mitgeteilt. Die Einreihung ist durch die Voranstellurg dieser Wissenschaft vor die Grammatik bestimmt. Bezeichnenderweise geht Tāšköprüzāde dabei von dem Kitāb al-'Ain und nicht von al-Ḫalīl aus, auch nennt er ihn nur صاحب العربيّة والعروض, ohne Hinzufügung واللغة. Es kann kein Zweifel darüber walten, für die älteren muslimischen Gelehrten galt al-Ḫalīl nicht als Lexikograph. Zur Erhärtung dieses Befundes durchsuchte ich eine größere Anzahl der frühesten philologischen Texte. In den von D. H. MÜLLER, R. GEYER und A. HAFFNER edierten lexikalischen Monographien al-Aṣma'īs: *Kitāb al-Farq*[4]; *Kitāb al-wuḥūš*[5]; *Kitāb al-ḫail*[6]; *Kitāb aš-šā'*[7]; *Kitāb al-ibil*; *Kitāb ḫalq al-insān*[8] wird al-Ḫalīl nicht genannt, was beachtenswert erscheint, da ihr Verfasser ein Schüler al-Ḫalīls war. Auch Abū Zaid in dem *Kitāb an-nawādir fi-l-luġa*[9] bringt kein lexikalisches Zitat von al-Ḫalīl. Die einzige Stelle, wo er sich auf ihn beruft (٢٠٩, 10), behandelt eine Frage der Metrik, nämlich die Mißbilligung des *taḍmīn*. Um zu anderer, nicht rein lexikalischer Literatur überzugehen, so wird in den meist auf Abū 'Ubaida († zwischen 207 und 210) zurückgehenden Glossen zu dem *Kitāb an-Naqā'iḍ*, *Naqā'iḍ*

---

1 Bei as-Sujūṭī, *Muzhir* I, ٤٠, 24 ff.
2 ed. KRENKOW in *RSO* VIII, S. 139 ff.
3 ed. Haidarabad 1329. I, ٩٤ ff.
4 In *SBAW*. Phil.-Hist. Cl. LXXXIII, 1876.
5 Ebenda CXV. 1888.
6 Ebenda CXXXII. 1895.
7 Ebenda CXXXIII. 1896.
8 Beide in A. HAFFNER, *Texte zur arabischen Lexikographie*. Leipzig 1905.
9 ed. Sa'id al-Ḫūrī. Beirouth 1894.

Ǧarīr wal-Farazdaq ed. BEVAN, Leiden 1905 bis 1912, al-Ḫalīl gar nicht genannt. Ebenso fehlt bei Abū Ḥātim as-Siǧistānī († ca. 250), der in seinem *Kitāb al-muʿammarīn*[1] sorgfältig die Namen seiner Gewährsmänner bucht, wieder die Erwähnung al-Ḫalīls. Bei Muḥammad b. Sallām al-Ǧumaḥī[2] († 231) wird al-Ḫalīl zweimal als Autorität angeführt (١٩, 15; ٦١, 10); beide Male sind es metrische Dinge. Von dem berühmten Baġdāder Philologen Ibn Qutaiba († gegen 270) wird mehrmals die Autorität al-Ḫalīls in Anspruch genommen. Im *Kitāb aš-šiʿr waš-šuʿarāʾ*[3] S. ٣١, 11 ff. ist es wieder ein Problem der Prosodie, S. ١٦, 15 ff. wird die Form اِرْقَنْقَعَا (nach اِقْعَنْسَسَا gebildet) als unzulässig zurückgewiesen. Dies ist indes eine ebenso sehr grammatische wie lexikalische Frage. Im *Kitāb adab al-kātib*[4] sind die Stellen ٢٦٥, 1 ff. und ٢٦١, ult. ff. rein theoretisch-grammatische Hypothesen; S. ٩٠, Anm. g ist später zugefügte *ḥāšija* einer Hds. Dagegen liegt ٢٣٨, 8 ff. wirklich eine lexikalisch-etymologische Lehre al-Ḫalīls vor. Den Ausdruck لَبَّى فلان leitet er ab von التَّلْبِيَة „den Ruf *labbaika* ausstoßen". Die Bedeutung von *labbaika* erklärt er[5]: „ich hier bin dein Knecht, ich gehorche dir". Die Dualsetzung geschehe zur Verstärkung, d. h. ich gehorche dir einmal nach dem anderen. Der Akkusativ ist infinitivisch zu verstehen wie in شُكْرًا und حَمْدًا لله. Die Form des Ausdrucks لَبَّيْتُ leitet er von لَبَبْتُ (med. gem.) ab und bringt dieses mit أَلْبَبْتُ بالمكان „machte an einem Orte halt" zusammen. Aus diesem Grunde ist das Wort überhaupt besprochen, da Ibn Qutaiba den Übergang von تَسَرَّرْتُ > تَسَرَّيْتُ „nahm mir zur Beischläferin" belegen will[6]. Sonst wird al-Ḫalīl in diesem Werke des Ibn Qutaiba und in dem *Tahḏīb al-alfāẓ* des Ibn as-Sikkīt nicht erwähnt. Ibn as-Sikkīt († 243), der an sorgfältige Quellenangabe ge-

1 ed. GOLDZIHER in *Abhdlgn.* II. Leiden 1899.

2 ed. HELL. Leiden 1916.

3 ed. DE GOEJE. Leiden 1904.

4 ed. GRÜNERT. Leiden 1901.

5 Wie sich aus Ibn as-Sikkīt/at-Tibrīzī, *Kitāb tahḏīb al-alfāẓ* ed. CHEIKHO. Beirouth 1896—98 S. ٤٤٧, 1 ff. ergibt, ist die Erklärung Ibn Qutaiba ٢٣٨, 10 ff. noch die Lehre al-Ḫalīls.

6 Das Wort in der angegebenen Bedeutung: FISCHER, *Arabische Chrestomathie*. Berlin 1911, S. ٢٧, 15; *Fihrist* I, ٤٢, 16; ähnliche Fälle von *ibdāl* neben dem von Ibn Qutaiba hier genannten تَظَنَّنْتُ > تَظَنَّيْتُ noch Ibn Qutaiba, *Adab al-Kātib* S. ٥١٩ ff.; al-ʿAinī, *Šarḥ aš-šawāhid al-kubrā* III, ٥٥٧; aš-Šinqīṭī, *ad-Durar al-lawāmiʿ ʿalā hamʿ al-hawāmiʿ* II, ٢١٢ f.; *Lis.* XII, ١٣٣; *Tāǧ* VII, ١٨, 39; LANE s. v. حق.

wöhnt ist, beruft sich auch in seinem *Kitāb al-qalb wal-ibdāl*[1] nicht auf al-Ḫalīl.

In dem großen *Kāmil*[2] kommt al-Ḫalīl als lexikalischer Gewährsmann nicht vor. Die diesbezüglichen Stellen in den Anmerkungen gehören nicht zum ursprünglichen Text, sondern sind sämtlich Randglossen, die der Handschrift A (= Leiden) entnommen wurden, und die mittelbar auf das Kitāb al-ʿAin zurückgehen dürften. Drei von diesen lexikalischen Anmerkungen können wir in unserem Text des Kitāb al-ʿAin nachprüfen. Dabei zeigt sich, daß nur eine (*Kāmil* S. ٦٨٠, Anm. c) wörtlich mit dem Text (١٠٣, 2) übereinstimmt: قَمَعْتُ فُلَانًا فَانْقمع اى ذَلَّلْتُهُ فَذَلَّ واخْتَبَأَ فَرَقًا. Dagegen weichen die beiden anderen etwas von dem von P. ANASTASE edierten Texte ab:

Kāmil ٣٢٣, Anm. i):	Kitāb al-ʿAin ٨١, 14 f.:
العاقول من النَّهْر والوادى ما اعْوَجَّ منه ومن الأمور ما الْتَبَسَ	والعاقول المُعْوَجّ والمُلْتَوِى من النَّهْر والوادى ومن الأمور المُلْتَبِس
Kāmil ٧١٣, Anm. j):	Kitāb al-ʿAin ١٤١, 18 f.:
العَجَم الذين ليسوا من العَرَب ورَجُل عَجَمِىّ ليس بعَرَبِىّ وامّا الذى لا يُفْصِح فهو أَعْجَم والمرأة عجماء وقومٌ عُجْمٌ لا يُفْصِحون[4]	العَجَم ضدّ العرب ورجل عجمى[3] ليس بعَرَبِىّ من قوم عُجْم والأَعْجَمُ الذى لا يفصح وامْرأة عجماء.

Die Textüberlieferungen variieren also ziemlich stark. Vielleicht darf man daraus schließen, daß Ibn Šāḏān († 622), der in den meisten Fällen der Handschrift A als Gewährsmann für al-Ḫalīls Lehre dient, die andere Rezension des Kitāb al-ʿAin vorgelegen hat.

Jedenfalls hat al-Mubarrad († 285) selbst die lexikalische Tätigkeit al-Ḫalīls noch nicht für sich benutzt.

Ibn Wallād († 332), von dem wir wissen, daß er das Kitāb al-ʿAin besessen hat (s. oben S. 69), und der in der Einleitung zu seinem *Kitāb al-maqṣūr wal-mamdūd*[5] sich rechtfertigt, daß er sein Werk

1 ed. HAFFNER in *Texte*.

2 *The Kāmil of El-Mubarrad* . . . ed. W. WRIGHT. Leipzig 1864—92.

3 Text kaum richtig: اعجمى.

4 Das folgende mit ويقولون eingeführte steht nicht im Text und gehört wohl nicht zur Rede al-Ḫalīls.

5 ed. P. BRÖNNLE. Leiden 1900, S. ٢.

anders anordne als das Kitāb al-ʿAin, bringt darin nur ٥, 16 und ١٤٣, 17 eine Meinung al-Ḫalīls, dort die Feststellung, daß das Arabische keine Wurzel kennt, deren 1. und 2. oder 3. Radikal و ist, hier die Voraussetzungen für die Anwendungen des plur. fract. der Form *faʿlā*[1].

Leider sind uns die Werke der meisten von al-Ḫalīls Schülern nicht erhalten, so fehlen uns die von an-Naḍr b. Šumail und Abū Faid Muʾarriǧ, die wahrscheinlich viel zur Kenntnis des Meisters beisteuern würden. Wir sind also ganz auf Sībawaih angewiesen, der aber so stark von al-Ḫalīl abhängig ist, daß man sein eigenes geistiges Eigentum von dem des Lehrers nicht immer sicher scheiden kann. Auf jeder Seite fast gilt al-Ḫalīl als der Urheber einer grammatischen Lehre oder zeigt sich seine Geistesschärfe in der Ausbildung und Anwendung der streng analogistischen Methode. Letztere hat Sībawaih und damit al-Ḫalīl ja auch, wie wir sahen, den Ruf der Zugehörigkeit zur baṣrischen Schule eingetragen. Trotz dieser überaus zahlreichen Bezugnahme Sībawaihs auf al-Ḫalīl finden sich nun so gut wie keine Fälle, in denen lexikalisches Gut von ihm überliefert wird. Natürlich müssen wir bei Sībawaih (und z. T. bei den früher untersuchten Werken) berücksichtigen, daß das Werk in erster Linie grammatischen Zwecken dient, aber es ist doch auffällig, daß gerade in den großen, mehr lexikalisch gehaltenen Partien des zweiten Bandes über die verschiedenen Nominalformen und die einzelnen Bildungen des gebrochenen Plurals al-Ḫalīls Name nicht erscheint.

Nach diesem Ergebnis dürfte das Urteil zu Recht bestehen, daß die älteren philologischen Gelehrten von den lexikalischen Forschungen al-Ḫalīls nichts wußten oder die Überlieferungen von ihm nicht für *ṣaḥīḥ* hielten. Fragen wir nun, welche Gründe für al-Ḫalīls Beschäftigung mit diesem Zweige der *ʿarabīja* bzw. für seine Autorschaft des Kitāb al-ʿAin sprechen, so müssen wir gestehen, daß stringente Beweise nicht vorliegen. Man könnte etwa folgendes vorbringen:

Wenn auch, wie wir sahen, in den lexikalischen Monographien al-Aṣmaʿīs al-Ḫalīl nicht ausdrücklich genannt ist, so findet sich doch im *Kitāb al-farq* (251, 2) eine Erklärung, die vielleicht von ihm herrühren kann: يُقال صرصر البازى والصَّقْر يُصَرْصِر صَرْصَرَةً Diese Worte erinnern an Kitāb al-ʿAin ٧, ult. ff.: صَرَّ الجُنْدُبُ وصرصر الاَخْطَبُ صرصرةً

1 = Sībawaih II, ٣٣٣, 9 ff.

فكأنهم توهّموا فى صوت الجندب المدّ وتوهّموا فى صوت الأخطب ترجيعاً[1]
und an as-Sujūṭī, *Iqtirāḥ* ١٠, 4ff.: قال الخليل كأنهم توهموا فى صوت الجندب استطالة فقالوا صَرَّ وفى صوت البازى تقطيعًا فقالوا صَرْصَرَ. Danach wird es immerhin recht wahrscheinlich, daß al-Aṣma'ī hier von seinem Lehrer abhängig ist. Vielleicht gibt es auch noch andere Stellen, in denen al-Aṣma'ī al-Ḫalīl folgt, ohne ihn zu nennen.

Die älteste nachweisliche Benutzung des Kitāb al-'Ain finde ich bei Ibn Duraid († 321). In seiner *Ǧamhara,* die nach KRENKOW[2] um das Jahr 287 verfaßt ist, ist nicht nur im Anordnungsprinzip vieles aus dem Kitāb al-'Ain übernommen[3], sondern er spricht auch in der Vorrede ausdrücklich von dem Buche[3]. Ebenso zitiert er in dem *Kitāb al-malāḥin*[4] die sprachliche Erklärung von دِبْس „viel" aus dem Kitāb al-'Ain, denn anders kann die Angabe nicht verstanden werden: ذكره الخليل فى باب الباء والسين.

Nicht als Beweis zu verwenden ist eine Nachricht, die auf das Kitāb al-'Ain gedeutet worden ist[5]. Ar-Ru'āsī berichtet von sich selbst[6]: „Al-Ḫalīl schickte zu mir, um mich um mein Buch zu bitten. Da verkaufte ich es ihm. Er las es und verfaßte dann sein Buch"; denn wir wissen absolut nicht, um welche Bücher es sich dabei handelt.

Eher könnte man darauf hinweisen, daß al-Ḫalīl unter seinen übrigen Werken ein (nicht erhaltenes) *Kitāb fā'it al-'Ain* zugeschrieben wird (s. S. 67). Will man nicht eine geradezu raffinierte Erfindertätigkeit zur Glaubhaftmachung der Authentizität des Kitāb al-'Ain annehmen, so darf man sich auch durch den Umstand nicht beirren lassen, daß die literarische Fixierung des 'Ain erst später durch al-Laiṯ vollzogen wurde. Man kann es trotzdem für möglich halten, daß al-Ḫalīl zu dem noch nicht beendeten Hauptwerk in irgendeiner Hinsicht einen Ergänzungsband geschrieben hat. In diesem Zusammenhang ist nämlich die Nachricht sehr wichtig, daß al-Ḫalīls Schüler an-Naḍr b. Šumail († 203) ein Werk verfaßt haben soll, das den Titel

---

1 Vgl. al-Azharī S. 44, 6 ff., wo indes der Text besser nach صرَّ الجندب einfügt: صريرًا und statt المدّ in Übereinstimmung mit ترجيعًا auch مدًّا steht.

2 *The Beginnings of Arabic Lexicography* etc. 1924, p. 266.

3 Siehe KRENKOW, a. a. O. S. 263.

4 ed. H. THORBECKE, Heidelberg 1882, S. ٢٥, 5.

5 FLÜGEL, *Schulen* 119.

6 Ibn al-Anbārī, *Nuzha* ٦١.

trägt المدخل الى كتاب العين[1]. Obgleich der Titel des nicht erhaltenen Werkes nichts über den Verfasser des Kitāb al-ʿAin aussagt, würde doch daraus folgen, daß ein Kitāb al-ʿAin genanntes Buch bereits vor 203 fertig vorlag.

Vor allem aber sprechen m. E. zwei Gründe dafür, daß die geistige Urheberschaft des Werkes al-Ḫalīl gebührt. Erstens wäre es äußerst merkwürdig, wenn eine etwa nur erfundene und unmittelbar darauf als Erfindung aufgedeckte Beziehung des Kitāb al-ʿAin zu al-Ḫalīl trotz aller Zweifel und Ablehnungsversuche so feste Wurzeln geschlagen haben sollte, daß doch in allen Traditionen wenigstens die Möglichkeit von al-Ḫalīls Verfasserschaft immer wieder offen gelassen wird. Und zweitens stellt der Gedanke eines solchen Wörterbuches für den gesamten Sprachschatz des Arabischen, die scharfsinnige Disposition für die Anlage des ganzen Werkes auf Grund formalistischer Kriterien, endlich auch die unermüdliche Sammeltätigkeit eine so gewaltige Leistung dar, daß nur ein ganz hervorragender Theoretiker vom Schlage al-Ḫalīls imstande sein konnte, den Plan zu seiner Verwirklichung zu fassen. Ob er dann das Werk in allen Einzelheiten durchgeführt hat oder ob andere Geister es zu Ende geführt haben, das ist von untergeordneter Bedeutung. Das Große war der Plan. In bezug auf die Beendigung dürfen wir den oben genannten Traditionen ruhig folgen und al-Laiṯ als Fortsetzer und Vollender ansehen. Dann muß al-Ḫalīl sich aber in der Tat zu ihm nach Ḫurāsān begeben haben. Dafür spricht die Unbekanntschaft mit dem Werke im ʿIrāq während der ersten Jahrzehnte nach seinem Entstehen, dafür spricht ebenso das unabhängige Aufkommen eines Systems der Lautlehre bei Sībawaih. Leider hat das einzige vorhandene direkte Zeugnis dieser Reise al-Ḫalīls nach Persien keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Es ist die oben S. 67 erwähnte Nachricht, daß Ḥunain b. Isḥāq von Baġdād nach dem Lande Fārs aufgebrochen sei, um sich bei al-Ḫalīl b. Aḥmad *an-naḥwī*, der sich damals dort aufhielt, in der Kenntnis der arabischen Sprache ausbilden zu lassen. Ḥunain soll dann der erste gewesen sein, der das Kitāb al-ʿAin nach Baġdād brachte. Auf die chronologische Absurdität der Tradition ist bereits hingewiesen worden. Außerdem ist, wie wir bereits wissen (s. oben S. 87), das Kitāb al-ʿAin durch einen Kopisten nach Baġdād gelangt.

---

1 FLÜGEL, *Schulen* 60; Ibn Ḫallikān Nr. ٧٧۴ (IX. ٧٨. 10); Hadji Khalfa V, 125. Dieser Buchtitel ist jedenfalls geeignet, zur Vorsicht gegenüber der Glaubwürdigkeit der oben S. 87 unter 1. genannten Überlieferung zu mahnen.

FABEL UND TIERMÄRCHEN IN DER ÄLTEREN ARABISCHEN LITERATUR.

VON

C. BROCKELMANN (Breslau).

Am Schlusse des 53. seiner *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, der über die Kriechtiere nach al-Qazwīnī nebst einigen Bemerkungen über die zoologischen Kenntnisse der Araber handelt (*SB. der Phys. med. Sozietät zu Erlangen*, Bd. 48, 1916, p. 228 ff.) geht E. WIEDEMANN, S. 281 ff. auch kurz auf die Beziehungen zwischen Mensch und Tier ein. Er glaubt die Beobachtung nicht unterdrücken zu können, die ihm auch von hervorragenden Kennern der arabischen Literatur bestätigt sei, daß fast nie in Gedichten und sonst(!), die rein arabischen Ursprungs sind, Anzeichen eines persönlichen inneren Verhältnisses zu dem Tier oder eine Personifikation eines solchen vorhanden seien, wie in unseren deutschen Märchen und Fabeln. Er weist mit Recht darauf hin, daß die beiden wichtigsten Fabelsammlungen der arabischen Literatur, die *Amṯal Luqmān al-Ḥakīm*, jene auf syrische Vermittelung zurückgehende Gestalt der äsopischen Fabeln, die kaum über die 2. Hälfte des 13. Jahrh. hinaufgehen dürfte, und das Buch *Kalīla und Dimna* fremden Ursprungs sind. Doch führt WIEDEMANN auch schon zwei ihm von NÖLDEKE mitgeteilte Belege dafür an, daß solche Stoffe bereits in älterer Zeit zu den Arabern gekommen sind. Er erinnert an die Wiedergabe der äsopischen Fabel von der Schlange (HALM 96a und b) bei dem vorislamischen Dichter an-Nābiġa, ed. AHLWARDT 15, 7 ff., (vgl. auch al-Maidānī, Kairo 1310, II, 61; *k. al-Aġānī*² 19, 25, 24—26) und an das in der *Anth. Pal.* p. 47 sich findende Gleichnis von der Aufzucht des Wölfchens, für das der 831 gest. Gelehrte al-Aṣmaʿī schon eine Einkleidung in arabische Verse überliefert hat. Auf dies Gleichnis ist NÖLDEKE seither noch einmal in der Festschrift für E. G. BROWNE S. 371 ff. zurückgekommen. Er weist es noch in dem aus dem

13. Jahrh. stammenden Jalqūṭ Šimʿōnī, das aber hier eine etwa 400 Jahre ältere Quelle benutzt hat, nach, stellt fest, daß es auch dem arabischen Sprichwort von der jungen Hyäne zugrunde liegt, und erkennt alle diese als Varianten jenes Ainos von der Aufzucht eines jungen Löwen in Aischylos' Agamemnon, zu dem er wieder eine Parallele in Firdausis *Schāhnāme* entdeckt hat. NÖLDEKE ist aber geneigt, E. SCHWARTZ Recht zu geben, der den Ursprung des Gleichnisses im Osten sucht, von wo es durch ionische Logoi übertragen sei, weil zu Aischylos' Zeit der Löwe in Griechenland nicht mehr anzutreffen war. Damit ist natürlich noch nichts für die Originalität des arabischen Gleichnisses gesagt, wie NÖLDEKE mit Recht hervorhebt, wenn auch seine Herkunft aus einer griechischen Quelle unwahrscheinlich geworden ist. WIEDEMANN hätte endlich noch darauf hinweisen können, daß NÖLDEKE schon in seiner Abhandlung über die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern die in dieser wie schon bei einem huḏailitischen Dichter sich findende Fabel vom Strauß, der seine Ohren verlor[1], mit der äsopischen bei HALM Nr. 184 zusammengestellt, aber mit Recht betont hat, daß ihre ursprüngliche Heimat in Vorderasien gesucht werden müsse[2].

Es fragt sich nun aber noch, ob alles, was sich an Fabeln und Tiermärchen in der älteren Literatur der Araber findet, in der Tat aus der Fremde stammt, oder ob sich diese Gattungen, wie wohl in der ganzen Welt, auch bei den Arabern selbständig entwickelt haben; dabei soll der Versuch gemacht werden, Beziehungen der als fremd erkannten Motive wenigstens zu europäischen Überlieferungen nachzugehen. Erschöpfen kann eine solche Untersuchung bei dem heutigen Stande der arabischen Philologie, der immer noch eine Reihe wichtiger Quellen unzugänglich sind, während die zugänglichen meist brauchbarer und erschöpfender Indices entbehren, das Thema nicht. Es würde mich freuen, wenn die Nachlese zu meinen im folgenden ausgebeuteten Sammlungen recht reichlich ausfallen sollte. Von der

---

1 *Hud.* 73, 5. 6, zit. Ǧāḥiẓ, *Ḥajawān* IV, 107, 17; Maidānī II, 56, 17; in Anspielungen bei Baššār b. Burd in Qālīs *Amālī* III, 108, 11; Maʿarrīs *Luzūmījāt* K. II. 270, 10; B. 235, 17, NICHOLSON *Studies in Islamic Poetry* 224; in einem ʿomānischen Sprichwort bei REINHARDT 396 n. l. auf die Gazelle übertragen; bab. Talmud Sanh. 107a; *Kalīlag wᵉ Damnag* Kap. X, 2.

2 J. HERTEL, *Das Pañcatantra* S. 385 spricht sich allerdings entschieden für den indischen Ursprung des Kap. vom Mäusekönig aus, äußert sich aber nicht zu der uns hier interessierenden Fabel und zu NÖLDEKES Argumenten für ihren nichtindischen Ursprung.

Geschichte des Buches *Kalīla und Dimna* und ihrer Benutzung in der arabischen Adabliteratur sowie von allen in den Kreis des *Physiologos* fallenden Tiergeschichten wird im folgenden ganz abgesehen.

I.

Daß äsopische Fabeln auch schon vor jener späten unter Luqmāns Namen gehenden Sammlung in Arabien bekannt gewesen sind, zeigt ein Gleichnis, das an sich mit der hier in Rede stehenden Gattung Fabel und Tiermärchen nichts zu tun hat, das aber in jene Sammlung Eingang gefunden hat und auch bei den Arabern auftritt. Es ist die Geschichte von dem Manne, der seine Söhne zur Eintracht mahnt, indem er ihnen deren Nutzen an einem Bündel von Zweigen dartut (HALM 103; BABRIOS, CRUSIUS 47). In der arabischen Überlieferung wird diese Geschichte an einen berühmten Helden angeknüpft, an Qais b. ʿĀṣim al-Minqarī, einen Zeitgenossen des Propheten. Die ältere Tradition weiß von ihm nur zu berichten, daß er bei seinem Tode seine Söhne ermahnt habe, den ältesten von ihnen ohne Widerspruch zum Häuptling zu machen (s. Ibn Saʿd VII 1, 24, 5 ff.; al-Mubarrad, *Kāmil* 120, 17 ff.) Dasselbe erzählt nun auch Abū ʿUbaida († 210/825) im *Kitāb al-Aġānī*[2] XII, 147/8; er fügt aber schon das Gleichnis hinzu, indem er, was dem Araber nahe lag, von Pfeilen statt von Zweigen redet. Daß Abū ʿUbaida nicht der erste gewesen ist, der das Gleichnis hier verwandt hat, zeigen die Verse, die er den Sterbenden zitieren läßt: „Dreißig, meine Söhne, wenn sie im Unglück durch Bündnis verbunden, sind wie dreißig Pfeile; wenn sie für eine Zeit ein starker Pfeil zusammengebunden hat, so zerbrechen sie nicht; wenn man aber die Pfeile trennt, so vernichtet die Vereinzelung ihre Verbindung". Dieselbe Geschichte erzählt nun schon, ohne die ursprüngliche letztwillige Ermahnung des Helden zu erwähnen, Abū Hilāl al-ʿAskarī († 1005) in seinem *k. al-Amṯāl* I, 48, 5 ff. (am Rande des Maidānī, Kairo 1310). Daß er aus einer anderen Quelle geschöpft hat, zeigen die von Abū ʿUbaidas Relation verschiedenen Verse[1], die er den Sterbenden an seine Mahnung schließen läßt: „Wenn die Pfeile verbunden sind, und sie dann ein Zorniger mit fester Hand zu zerbrechen versucht, so bleiben sie stark und lassen sich nicht brechen; wenn sie aber getrennt werden, so kommt Schwäche und Bruch über die Getrennten". Die Verschiedenheit der

1 Diese zitiert auch ʿIzzaddīn az-Zanǧānī in seinem *k. al-Maḍnūn* (ed. YAHUDA) 70 v. 140. 141.

Verse beweist, daß hier einmal nicht, wie sonst wohl in arabischen Erzählungen, die Verse zuerst da waren, an die man dann die Geschichte anknüpfte, oder aus denen man sie herausspann, sondern daß die Geschichte älter ist, und daß man diese dem Herkommen gemäß mit Versen ausstattete.

Aus der gleichen äsopischen Sammlung stammen oder hängen doch eng mit ihr zusammen die folgenden Fabeln:

1. Der Fuchs und die Trauben (HALM 33 und 33b). Das Sprichwort: „Er kann die Sache noch schwerer erreichen, als der Fuchs die Trauben" erläutert al-Maidānī († 1124) in seinem *Maǧmaʿ al-Amṯāl* I, 336, 24 durch diese Fabel, für die er auch eine metrische Fassung anführt: „Du, Tadler Salmās, gleichst mir einem Füchschen; es wünschte Trauben, als es aber sah, daß sie ihm zu hoch waren, sagte es: sie sind sauer, da es sah, daß es sie nicht erreichen konnte".

2. Der Fuchs als kluger Teiler (HALM 258, 260). Diese als societas leonina in den Tierepen des europäischen Mittelalters so berühmt gewordene Fabel findet sich in einer diesen schon ganz nahe stehenden Form in dem bekannten Adabbuche *k. al-ǧalīs aṣ-ṣāliḥ al-kāfī wal-anīs an-nāṣiḥ aš-šāfī* des i. J. 1000 gestorbenen Bagdader Rechtsgelehrten al-Muʿāfā b. Zakarījā an-Nahrawānī[1]. Daraus hat sie der ḥanbalitische Vielschreiber Abu 'l-Faraǧ b. al-Ǧauzī († 1200) in sein *k. al-Aḏkijāʾ* (Kairo 1304) p. 189, 21ff. übernommen, und aus diesem schöpfte wieder ad-Damīrī († 1405) in seiner Zoologie *Ḥaiāt al-ḥaiauān* (Kairo 1309) I, 161, 3ff. Aus derselben Quelle schöpft wohl auch aš-Šarīšī († 619/1222) in seinem Kommentar zu Ḥarīrīs *Maqāmen*, Būlāq 1284, I, S. 21, 25ff. In einer etwas abweichenden Fassung aus einer anderen nicht genannten Quelle erzählt sie al-Ibšīhī († 1446) in seinem *k. al-Mustaṭraf* (Kairo 1321, II, 93, 23ff.; trad. RAT, *Recueil de morceaux choisis*, Paris-Toulon 1899—1902, II, 244). Al-Muʿāfās Erzählung mit den wichtigsten, sachlichen Varianten al-Ibšīhīs lautet folgendermaßen: „Man erzählt, daß Löwe, Wolf und Fuchs sich zusammenschlossen und auf die Jagd gingen. Da fingen sie einen Esel[2], eine Gazelle und einen Hasen (Ibš. eine Eidechse). Der Löwe sagte zum Wolf: „Teile unsere Beute unter uns". Der antwortete: „Die Sache ist klar: der Esel gehört dir, der

---

1 S. m. *Lit.* I, 184, wo zu den Quellen über sein Leben jetzt noch Hilāl ed. AMEDROZ 403, 9; *The Eclipse of the Abbaside Califate* III, 375, 1; b. Taġrībirdī ed. POPPER II, 580, 12 und Sujūṭī *Buġjat al-Wuʿāt* 394 zu fügen wären.

2 Gemeint ist natürlich ein Wildesel, wie al-Ibšīhī ausdrücklich sagt.

Hase dem Abū Muʿāwija (d. i. dem Fuchs, s. u.), die Gazelle mir"[1]. Da schlug ihn der Löwe und hieb ihm den Kopf ab. Dann wandte er sich zum Fuchs und sagte: „Wie dumm hat der Feind Gottes geteilt! Teile du!" Der Fuchs antwortete: „O Abu 'l-Ḥāriṯ, die Sache ist klar. Der Esel ist dein Frühstück, die Gazelle dein Abendessen, und den Hasen verspeist du zwischendurch". Da erwiderte der Löwe: „Schlaukopf, was hat dich dies Urteil gelehrt?" Er antwortete: „Der Kopf des Wolfes, der vor meinen Augen abfiel"[2].

Die äsopische Fabel ist hier also schon in dieselbe Form umgebogen, wie beim Anonymus von Nevelet, beim Fortsetzer des Eude und dem Trouvère der 16. Branche des *Roman de Renart* (vgl. L. SUDRE, *Les sources du Roman de Renart*, Paris 1892. S. 130ff.). Die Gesellschaft des Löwen ist bei den Arabern die gleiche wie bei diesen an Stelle des äsopischen Esels. Die Beutetiere sind freilich überall verschieden, aber der Größe der Gesellschafter nach abgestuft. Bei den Arabern sind es naturgemäß Wüstentiere, bei den Franzosen die Schlachttiere des Bauern. Nur in der Bestimmung der Beute nach den Anweisungen des Fuchses weichen die Araber von den französischen Versionen ab. Soll man nun hier eine parallele Entwicklung aus dem gleichen Kern annehmen, oder haben die französischen Dichter schon die im Orient umgebildete Form der Fabel gekannt? Die gleich zu besprechende Geschichte einiger anderen Stoffe dürfte der zweiten Annahme günstiger sein. Eine der arabischen nahe verwandte Form der Fabel findet sich auch in des Barhebräus *Laughable Stories* ed. BUDGE p. 70, Nr. 371. Aber der 1283 gestorbene monophysitische Mafriān kann nicht direkt aus al-Muʿāfā und seinen Ausschreibern, noch auch aus der Quelle des Ibšīhī geschöpft haben; denn er nennt unter den Beutetieren statt des Esels und der Gazelle vielmehr Ziege und Hirsch.

3. Der Fuchs als Arzt des Löwen. Auch dies zweite Kernstück der westeuropäischen Tierepen, das der äsopischen Fabel vom kranken Löwen (HALM 255) entstammt, erzählen die Araber wieder in einer Form, die der westeuropäischen näher steht als dem griechischen Original. Die Fabel findet sich in b. al-Ǧauzīs *k. al-Adkijā'* p. 188 auf die Autorität des aš-Šaʿbī; das ist doch wohl der bekannte Abū ʿAmr ʿĀmir b. Šarāḥīl, einer der angesehensten *Tābiʿūn*, d. i. der Gläubigen in der zweiten Generation nach dem Propheten, der um

---

1 Ibš. Der Wildesel mir, die Gazelle dem Abu 'l-Ḥāriṯ, die Eidechse dem Fuchs.
2 Ibš. Die rote Kappe, die du diesem aufsetztest.

das Jahr 104/722 gestorben ist (vgl. FLÜGEL zum *Fihrist* S. 183, n. 14 und dazu b. Saʿd VI, 171—8; aš-Šaʿrānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Kairo 1315, S. 37). Aš-Šaʿbī gilt als ein Vorläufer des Ṣūfismus; er kann natürlich nicht die direkte Quelle des Ibn al-Ǧauzī gewesen sein, sondern nur deren letzte Autorität. Die Quelle selbst war vielleicht des Abū Nuʿaim al-Iṣfahānī's († 430/1038) *Ḥiljat al-Aulijā*[1], in dem nach Damīrī I, 163, 14 die Fabel gleichfalls zu finden ist. Daß b. al-Ǧauzī gerade dieses Werk sorgfältig studiert hat, beweist ja sein Auszug daraus, die *ṣifat aṣ-ṣafwa* (m. *Lit.* I, 362). Auf Grund derselben beiden Quellen erzählt die Fabel auch al-Ibšīhī II, 93 (trad. RAT II, 244). Ibn al-Ǧauzīs Text mit den sachlichen Varianten des Ibšīhī lautet: „Als der Löwe einmal erkrankte, besuchten ihn alle wilden Tiere mit Ausnahme des Fuchses. Da sprach der Wolf zu ihm: „Herr König, du bist krank, und alle wilden Tiere außer dem Fuchs haben dich besucht". Er erwiderte: „Wenn er kommt, melde es mir". Als das dem Fuchse zu Ohren kam, begab er sich zu ihm. Da sprach der Löwe: „O Abu'l-Ḥuṣain, in meiner Krankheit haben mich alle wilden Tiere besucht, nur du nicht"[2]. Da antwortete er: „Als ich von der Krankheit des Königs hörte, suchte ich ein Heilmittel für ihn". Nun fragte er: „Was hast du denn gefunden?" Er erwiderte: „Man hat mir gesagt: im Schenkel des Wolfes steckt ein Schatz[3], der muß heraus". Da schlug der Löwe mit seiner Tatze den Schenkel des Wolfes[4]. Der Fuchs aber schlich sich hinaus und setzte sich an den Weg. Als nun der Wolf vorbeikam, während das Blut an ihm herabfloß, sagte der Fuchs zu ihm: „Du Rotbeschuhter, wenn du wieder einmal beim Sultan sitzest, so sieh zu, was aus deinem Kopf herauskommen wird".

Der Schluß dieser Erzählung steht nun der westeuropäischen Form wieder viel näher als dem griechischen Original. In diesem überlebt der Wolf den Verlust seines Felles nicht, in das sich der kranke Löwe zu seiner Heilung hüllen soll, und gibt so dem Fuchs Gelegenheit, eine allgemeine Moral auszusprechen. Beim Araber verspottet er den verstümmelt davonschleichenden Wolf ähnlich wie im

1 Der Hydarabader Druck des Werkes, den ich nur aus Hidajat Husains *Catalogue of the Arabic mss. in the Būhār Library*, Calcutta 1923, S. 269 kenne, ist mir hier leider nicht zugänglich.

2 Ibš. „Wo warst du, Abu'l-Fawāris?"

3 Lies حرزة für خرزة; Ibš. in der Haxe des Abū Ǧa'd steckt eine Perle (خرزة).

4 Ibš. Da verwundete er ihn aufs Blut, fand aber nichts.

europäischen Tierepos; bei Paulus Diaconus ist zwar der Bär an die Stelle des Wolfes getreten, aber im *Ysengrimus* des Genter Magisters Nivard (12. Jahrh.) hat dieser seine Rolle wieder erhalten und ihm folgt der Trouvère der 10. Branche des *Roman de Renart*. In beiden ist der Hohn über die blutigrote Kleidung des Wolfes mit Behagen ausgesponnen. Das ist aber eigentlich nur berechtigt, wenn der Wolf nur ein Stück seines Felles, wie bei dem Araber, nicht das ganze wie bei Äsop hat opfern müssen. Somit ist die arabische Fassung ursprünglicher als die der Franzosen.

Über die Ursache der Krankheit des Löwen weiß in Europa nur Heinrich der Glichezaere Näheres zu berichten. Eine Ameise sei ihm, aus Rache dafür, daß er den Bau ihrer Familie zerstört habe, ins Ohr gekrochen. G. PARIS (*Mél. de lit. franç.* p. 409) erklärt von dieser Fabel, die sich in keiner der Reinhartbranchen findet: „elle n'est pas dans l'esprit du cycle". Darüber maße ich mir kein Urteil an, wie ich auch nicht zu entscheiden wage, ob der Glichezaere sonst auf der uns vorliegenden Gestalt der Branchen fußt, wie FOULET annimmt, oder ob ihm, wie C. VORETZSCH lehrt, der Stoff noch in einer älteren Gestalt zugeflossen sei. Jedenfalls hat er die Ätiologie der Krankheit des Löwen nicht erfunden, sondern sie ist ihm auf irgend einem Wege aus dem Orient zugekommen. Ich kann sie bisher allerdings nur aus einem ziemlich späten arabischen Werke belegen, der natürlich aber stets auf älteren Quellen fußenden Kosmographie des Qazwīnī († 1283) bei dem es (am Rande des Damīrī II 188 u.) heißt: „Die Ameisen schädigen den Löwen sowie die Mücken den Elephanten[1], denn er wird von den Ameisen heimgesucht. Wenn die Löwin geboren hat, greifen die Ameisen ihre Jungen an; sie sucht daher zum Gebären eine feuchte Stelle, um die Ameisen abwehren zu können". Im Physiologus, an den man zunächst als Quelle denkt, findet sich diese Angabe nicht.

4. Der Fuchs und der Hahn.

Eine echt islamische Umbiegung der äsopischen Fabel vom Hunde und vom Hahn (HALM 225), die nach L. SUDRE 275 ff. im *R. de R.* zu verschiedenen Abenteuern Chanteclers umgestaltet ist, finden wir bei al-Ibšīhī II, 93, 25 ff. (RAT II, 244):

„Der Fuchs kam in der Frühe an einem Baum vorüber und sah

1 Vgl. die wunderbare Befreiung des belagerten Nisibis durch den hl. Afrem, s. Ephraemi Syri *Opera* III, XXXI, meine *Chrest.* 26, 23 ff., ferner *Buch der Naturgegenstände* ed. K. AHRENS S. 11, 9.

darauf einen Hahn sitzen. Da sagte er: „Komm doch herunter, daß wir zusammen beten". Jener erwiderte: „Der Imām schläft hinter dem Baum, weck ihn!" Als der Fuchs nachsah, erblickte er den Hund. Da farzte er und wandte sich zur Flucht. Als jener ihm nachrief: „Kommst du nicht zum Beten?" erwiderte er: „Meine Waschung ist ungültig geworden; warte, bis ich mich neu gewaschen habe und wiederkomme".

Nahe verwandt mit diesem Abenteuer des Fuchses, in dem der Listenreiche unterliegt, ist eine andere Fabel, die uns bis jetzt nur in persischer Gestalt vorliegt, die aber aller Wahrscheinlichkeit nach einer arabischen Quelle entstammt. In dem *Marzubānnāma*, einem Fabelbuche, das zu den Nachahmungen von *Kalīla und Dimna* gehört, das gegen Ende des 4. Jahrh. der H., zu Beginn des 10. unserer Ära ein Fürst von Ṭabaristān im Dialekt seines Landes verfaßt hatte, und das dann um 1220 Saʿdaddīn Warāwīnī in persische Schriftsprache umsetzte, findet sich (ed. MIRZA MOHAMMED in *Gibb Memorial* VIII. London 1909, S. 170—2) folgende Geschichte, die hier unter Kürzung des persischen Wortschwalles dem wesentlichen Inhalt nach wiedergegeben sei: „Ein kluger Hahn ließ einst auf einem Spaziergang in der Umgegend seines Dorfes seine Stimme ertönen. Da hörte ihn ein Fuchs und bekam Appetit auf den Vogel. Als er sich aber dem Hahne näherte, flog dieser aus Furcht auf eine Mauer. Der Fuchs redete ihn an: ‚Warum fürchtest du dich vor mir? Ich bin eben erst in diese Gegend gekommen. Da hörte ich deinen Gebetsruf und er machte Eindruck auf mich. Wenn du auch griechischer Abstammung bist, so hat man mir doch die Tradition von Bilāl[1] überliefert, und diese hat sich mir eingeprägt. Wie den Bilāl aus Abessinien und den Ṣuhaib aus Rūm (s. b. Saʿd III, 1, 161), so hat mich die Liebe und Sehnsucht hierher geführt. Ich melde dir, daß der Pādischāh der Zeit befohlen hat, keiner darf mehr Unrecht tun, Starke und Schwache sollen in Frieden miteinander leben, Taube und Adler zusammennisten, Schaf und Wolf beieinander schlafen, der Löwe im Dickicht den Schakal nicht mehr anfallen, der Leopard die Gazelle nicht mehr jagen, der Hund den Fuchs nicht mehr packen und dieser dem Hahn den Kamm nicht mehr rauben'. Da der Hahn während dieser Worte des Fuchses auf den Weg schaute, fragte der Fuchs, was er da sähe. Er antwortete: ‚Ein Tier, das

1 Dem ersten Gebetsrufer des Islāms, einem ehemaligen Sklaven aus Abessinien.

vom Felde kommt, in der Gestalt eines Wolfes mit Schwanz und großen Ohren, es kommt auf uns zu‘. Da geriet der Fuchs in Schrecken und entfloh. Als der Hahn sprach: ‚Wir wollen doch sehen, was das für ein Tier ist‘, antwortete er: ‚Die Merkmale, die du angibst, zeigen mir, daß es ein Jagdhund ist, vor dem habe ich keine Ruhe‘. Der Hahn: ‚Du sagtest doch, daß der Pādischāh allgemeinen Frieden geboten‘. Der Fuchs: ‚Ja, aber vielleicht hat der Hund davon noch nicht gehört.‘ Da entfloh er und fuhr in ein Loch“.

Das Motiv, daß der Fuchs den Hahnenschrei als Gebetsruf anspricht, hat in dieser Fassung keine Pointe mehr; es entstammt wohl einer ausführlicheren Darstellung der vorhergehenden Geschichte und ist in diese nur übertragen, deren Hauptpointe die trügerische Ankündigung eines allgemeinen Friedens ist. Das ist bekanntlich auch das Motiv einer Episode des europäischen Tierepos, die sich schon im *Ysengrimus* VI, 1—317 findet, und der Geschichte vom Fuchs und der Meise in der 2. Branche des *Roman de Renart* v. 469—602 zugrunde liegt. Dies Motiv, das SUDRE 289 wohl mit Recht als eine spätere Zutat im Roman ansieht, findet sich nun auch im *Romulus* der Marie de France (HERVIEUX II, 661), sowie stark entstellt in einem russischen Märchen bei Afanassiev (SUDRE 293/4). Wir dürfen also die früher bezeugte persische Fassung wohl als das über Byzanz nach dem Westen gekommene Original ansehen. Gegen diese Annahme wird man nicht einwenden, daß der Gottesfriede eine kirchliche Einrichtung französischen Ursprungs war (s. R. SCHRÖDER, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*[4], S. 652). Mag auch die Form, in der dieser Gedanke im *Roman de Renart* auftritt, spezifisch französisch sein, so ist er doch im Orient, wie ihn das *Marzubānnāma* kennt, uralt. Schon der sumerische König Gudea rühmt sich, daß unter seiner Regierung jeder Rechtsstreit geruht habe (s. THUREAU-DANGIN, *VAB* I, 1, S. 69). Das wiederholen die Inschriften babylonischer und assyrischer Könige in ihren Schilderungen der Segenszeit und es wird aus dem akkadischen Prunkstil in die eschatologischen Verheißungen israelitischer Propheten übernommen, von denen nur an Jes. 11, 6 erinnert zu werden braucht. Aus der jüdischen Überlieferung übernimmt der Islam den Gedanken zur Schilderung der Herrschaft eines Gott wohlgefälligen Fürsten (s. z. B. Ṭabarī III 1147, 14. 15), und die Phrase والبلاد آمنة والفتن مأمونة gehört noch in der Mamlukenzeit zum eisernen Bestand der Rhetorik der Staatskanzleien, s. z. B. al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-Aʿša* X, 54 pu.

5. Der Wolf und das Lamm.

Aus dem Werke des zwischen 961 und 970 gestorbenen Ḥamza al-Iṣfahānī über die Sprichwörter in Komparativform hat al-Maidānī I 236, 1—3 und 302, 21—23 folgende Verse übernommen, die sich schon durch Verwendung des dem Aramäischen entlehnten Wortes ʿ*amrūsa* „Lamm" (FRAENKEL 108) als nicht der alten Dichtung entstammend verraten:

„Du bist wie der böse Wolf, der einst zu einem Lämmchen sprach, da er hungrig und elend war: ‚Bist du es nicht, die mich ohne Grund beschimpfte?' Es antwortete: ‚Wann denn?' Er sagte: ‚Vergangenes Jahr'. Da erwiderte es: ‚Ich bin erst dieses Jahr geboren, aber du willst mich vergewaltigen, so friß mich denn, obwohl hier nicht der Ort dazu ist'"[1].

Hier ist also die äsopische Fabel HALM 274 so verkürzt, daß von den drei Beschuldigungen des Wolfes nur die erste übrig geblieben ist, und daß an die Stelle der zynischen Begründung des Wolfes für seine Untat die Ergebung des Lammes in sein Schicksal getreten ist.

6. Der Löwe und die drei Ochsen.

Al-Balāḏurī (gest. 279/892) erzählt in seinem *k. al-Ansāb* (s. LEVI DELLA VIDA in *Rev. St. Or.* 6, 433), der Chalife ʿAlī habe, als ihn die Ḫāriǧiten in einer Predigt unterbrochen hatten, gesagt: „Ich bin gefressen am Tage, da der Weiße gefressen ward". Der Autor fügt hinzu: „Das ist die Fabel von drei Stieren und einem Löwen, die in einem Dschungel zusammenkamen, einem roten, einem schwarzen und einem weißen. Als er sie packen wollte, wehrten sie sich. Da sagten der Schwarze und der Rote: „Der Weiße macht uns Schande, blamiert uns und lenkt die Aufmerksamkeit auf uns". Da überließen sie ihn dem Löwen, und er fraß ihn. Dann saßen sie da, und er vermochte nichts gegen sie. Da sagte der Löwe zum Roten: „Meine Farbe gleicht der deinen und es verrät und schändet uns in diesem Dschungel nur der Schwarze, laß ihn mich fressen". Als er das getan hatte, sprach er zum Roten: „Ich werde dich fressen". Er antwortete: „Laß mich nur noch dreimal schreien." Als er ihm das gestattet hatte, schrie er: „Ich wurde gefressen am Tage, da der Weiße gefressen ward"."

Mit unbedeutenden Varianten findet sich die gleiche Erzählung

1 Die Verse zeigen an der ersten Stelle ein paar den Sinn nicht berührende Varianten, die nicht verzeichnet zu werden brauchen.

auch bei Maidānī I, 17, 6ff.; Abū Hilāl al-ʿAskarī, der dasselbe Sprichwort I, 47 erläutert, erzählt nur von zwei Ochsen, einem schwarzen und einem weißen, und behauptet, die Geschichte stamme aus *Kalīla*. Da kaum anzunehmen ist, daß er eine uns unbekannte Rezension dieses Werkes gelesen habe, in der diese Fabel Aufnahme gefunden hätte, so wird man annehmen müssen, daß ihm ein Gedächtnisfehler unterlaufen ist, indem er unsere Fabel mit der im I. Kapitel von *K. u. D.* erzählten Geschichte vom Löwen und dem Stiere verwechselt[1]. Genau stimmt zu unserer Fabel vielmehr nur die 44. des Babrius, in Prosa bei HALM Nr. 394, syrisch bei HOCHFELD, *Beiträge zur syrischen Fabelliteratur*, Halle 1893, Nr. 16. Daß die Zahl der Stiere gleichgültig ist, zeigen die verschiedenen weiteren Fassungen, die BASSET zu *Loqmān berbère* S. 9, Nr. 1 zusammenstellt, und die zwischen 2 und 4 Stieren schwanken.

7. Mücke und Elephant.

In der Lebensbeschreibung seines Lehrers, des im J. 612/1215 verstorbenen Philologen al-Mubārak b. ad-Dahhān aḍ-Ḍarīr al-Waǧīh erzählt Jāqūt († 1229) im 6. Bande seines *Irshād al-Arīb* (ed. MARGOLIOUTH) p. 235, dieser Gelehrte sei so sanftmütig gewesen, daß ihn nichts aus der Fassung bringen konnte. Einst habe ihn ein Spaßvogel zu reizen versucht, indem er ihm bei Erörterung einer grammatischen Frage unaufhörlich widersprach. Al-Waǧīh aber merkte die Absicht und erzählte folgende Fabel: Eine Mücke saß auf dem Rücken eines Elephanten. Als sie fortfliegen wollte, sprach sie zu ihm: „Halte dich fest, ich will abfliegen". Der Elephant antwortete ihr: „Bei Gott, ich habe dich nicht gemerkt, als du dich setztest; warum soll ich mich festhalten, wenn du wegfliegst?"

Es liegt auf der Hand, daß dies eine Variante der äsopischen Fabel vom Stier und der Mücke (HALM Nr. 235) ist, zu der BASSET, *Loqmān berbère* S. 69, Nr. XIII andere Varianten aus der europäischen Überlieferung verzeichnet, von denen aber keine zu der bei Jāqūt vorliegenden Fassung genau stimmt. An Stelle des Stieres tritt anderwärts ein Kamel, eine Mula, ja sogar ein Karren; also kann hier der Elephant auf dem Wege der mündlichen Überlieferung ein-

1 Allerdings scheint auch K. KROHN, *Bär (Wolf) und Fuchs*, übersetzt von O. HACKMANN, Helsingfors 1888, S. 20, nicht abgeneigt, einen Zusammenhang der gleich zu nennenden äsopischen Fabel mit der Geschichte in *K. u. D.* anzunehmen, doch würde ein solcher Zusammenhang soweit zurückliegen, daß er für unseren Fall nicht mehr in Frage kommt.

getreten sein, ohne daß man eine abweichende Quelle anzunehmen brauchte.

Unsicher dagegen muß es bleiben, ob die Geschichte von dem Wiedehopf, der seine Mutter in seinem Hinterkopf bestattete, wie sie der vorislamische Dichter Umaija b. abi 'ṣ-Ṣalt erzählt haben soll (s. ed. SCHULTHESS 25, 5—9, wo zu den Textzeugen noch Ibn Qotaiba, *Muḫtalif al-ḥadīṯ* 363 zu fügen ist), aus Äsop stammt. Dieser erzählte nach Aristophanes *Aves* 471 ff. (vgl. HALM Nr. 211) die gleiche Geschichte von der Haubenlerche und ihrem Vater. Aber selbst A. HAUSRATH, *Achiqar und Äsop* (*SB. der Heidelberger Akademie* 1918, 2) S. 47, der sonst die Originalität der griechischen Fabeln gegen ihre Herleitung aus orientalischen Quellen verteidigt, erkennt an, daß hier eine „unhellenisch anmutende Phantastik" vorliege. Da zudem der Wiedehopf, dessen Gestank so erklärt werden soll, besser zum Helden der Geschichte paßt als die Haubenlerche, so wird Umaija diesen Stoff wohl sicher aus einer rein orientalischen Quelle bezogen haben.

Altorientalischen Ursprungs ist auch eine andere, in der arabischen Literatur öfter auftretende Fabel, die also mit einer äsopischen auf dieselbe Quelle zurückgeht. Auch HAUSRATH S. 28 erkennt an, daß die äsopische Fabel von der Falle und dem Vögelchen (HALM Nr. 340), die schon im syrischen Achiqar sich findet (vgl. NÖLDEKE, *Untersuchungen zum Achiqar-Roman* S. 46, Nr. 10) dem Orient entstammt. Die jüdische Herkunft der Fabel verrät sich in der arabischen Literatur schon dadurch, daß in den meisten Versionen der Mann, der die Falle aufstellt, als Israelit bezeichnet wird, so in dem *al-ʿIqd* des 940 gest. Spaniers Ibn ʿAbdrabbihi (Kairo 1305, I 310, 5 ff.)[1]; in der *Rauḍa* des Ibn Ḥibbān († 354/965) S. 90, 12 ff.; in Jāqūts *Iršād al-Arīb* VI, 224, 17 ff. und in Ibn al-Ǧauzīs *Aḏkijāʾ* 189, 8 ff. Während bei al-Ḫušanī im *ʿIqd* die Fabel als Warnung vor heuchlerischen Asketen (*nāsik*) dienen soll, wird sie bei den anderen Autoren speziell gegen heuchlerische Qorʾānleser gemünzt. Beide Beziehungen nebeneinander finden sich in einer auf Mālik b. Dīnār († 127/744, vgl.

---

1 Er führt als Quelle den 728 gest. Südaraber Wahb b. Munabbih an; gemeint sind wohl dessen *Isrāʾīlījāt*, die er aber nicht direkt benutzt haben wird, sondern in dem Werke des al-Ḫušanī, den er Z. 10 zitiert, und der wohl mit dem 286/899 verstorbenen, öfter von ihm angeführten Traditionarier und Philologen Abū ʿAbdallāh b. ʿAbdassalām al-Ḫušanī identisch ist (s. aḍ-Ḍabbī ed. CODERA, *Bibl. ar. hisp.* III, p. 92—4, Nr. 202; Ibn al-Faraḍī ibd. VII, 316, Nr. 1132).

FLÜGEL zum *Fihrist* 183, 15) zurückgeführten Fassung bei Ibn al-Ǧauzī, a. a. O. 16ff. und in al-Baihaqī's († 458/1066) *k. Šiʿab al-īmān*, das Damīrī s. v. *ʿuṣfūr* (Kairo 1309. II 102/3) zitiert[1]. Die Anwendung auf Qor'ānleser wird bei Jāqūt und Ibn al-Ǧauzī auf den berühmten Qor'ānleser Muǧāhid b. Ǧabr († 104/722, s. b. Saʿd V, 343) zurückgeführt. Eine jüngere, wortreichere Fassung, die jene polemischen Anspielungen fortläßt und dafür eine allgemeine Moral anhängt, hat noch aš-Širwānī († 1079/1765) in seinem *Nafḥat al-Jemen* (Kairo 1324 S. 192, 7 ff.) und danach auch in ARNOLDs *Chrest*. 34. Dieser und andere Nachweise auch schon bei NÖLDEKE, a. a. O. Anm.

An die Fabel von der Falle fügt aš-Širwānī a. a. O. noch die Geschichte von dem Vogel und dem Vogelsteller, der sich durch das Versprechen guter Ratschläge bewegen läßt, seine Beute fahren zu lassen, und das nachher bereuen muß. Diese stammt letztlich aus *Barlaam und Joasaph*, ind. Lith. o. O. 1306, p. 85/6, (vgl. CHAUVIN, *Bibl*. VIII 30, Nr. 20) und findet sich auch bei Ibn al-Ǧauzī, a. a. O. 188/9; bei aš-Šarīšī I, 21/2; sowie in Barhebräus' *Laughable Stories* S. 73, Nr. 352.

Eine dritte Fabel vom Vogelsteller scheint gleichfalls im Orient zuhause zu sein. Al-Ǧāḥiẓ († 255/869) erzählt in seinem *k. al-Ḥajawān* V, 75, 6—13 folgendes:

„Ein alter Mann stellte den Vögeln eine Falle auf, daß sie darin hängen blieben (l. فارتبقت به). Da trat Kälte ein. So oft er nun zur Falle ging, wenn sie sich über einem Vogel geschlossen hatte, packte er ihn am Flügel und warf ihn in seinen Korb; dabei tränte sein Auge von der Kälte des Nordwindes, der sein Gesicht traf. Da berieten sich die Vögel darüber und sprachen: „Seid unbesorgt, das ist ein guter, barmherziger, leicht zu Tränen geneigter Alter". Einer der Vögel aber sagte: „Schaut nicht auf die Tränen seiner Augen, sondern auf das Werk seiner Hände".

Eine kürzere Fassung, in der nur staubaufwirbelnder Wind die Ursache der Tränen ist, findet sich bei Ibn Ḥibbān *ar-Rauḍa* 77, 15 ff. Auf diese Geschichte spielt auch ein anonymer Vers in ʿIzzaddīn az-Zanǧānīs *k. al-Maḍnūn* (ed. YAHUDA) 306 v. 704 an.

In der europäischen Literatur findet sich diese Fabel m. W. zuerst in der lateinischen, metrischen Fassung des Äsop, dem sogenannten *Romulus* (Nr. LXXV), den der neueste Herausgeber G. THIELE,

[1] Nicht aufgenommen in den von Muḥammed Munīr, Kairo o. J. herausgegebenen Auszug des al-Qazwīnī († 699/1299).

(Heidelberg 1910) in der Zeit zwischen 350 und 500 entstanden sein läßt, der also sehr wohl schon orientalische Stoffe aufgenommen haben kann.

II.

Sind uns bisher schon einige Fabeln begegnet, die in der arabischen Fassung der westeuropäischen näher stehen als den griechischen Originalen bei Äsop, so haben wir nun eine zweite Reihe von Fabeln zu betrachten, die zuerst in der arabischen Literatur auftreten.

Schon C. VORETZSCH hat in den *Preuß. Jahrb.* Bd. 80 (1895) S. 437 für das Abenteuer des Fuchses und des Wolfes im Ziehbrunnen (GOETHE, 11. Gesang) einen Zusammenhang mit der gleichen Erzählung in der *Disciplina clericalis* des 1106 getauften spanischen Juden Petrus Alfonsi (kleine Ausgabe von A. HILKA und W. SÖDERHJELM, Heidelberg 1911), p. 35, Nr. XXIII, die sich schon einige Zeit vorher bei Raschi findet, als unabweisbar anerkannt, wenn ihm auch die orientalische Herkunft damals noch nicht gesichert schien. Seither hat aber CHAUVIN, *Bibl. des ouvr. ar.* III, 78, Nr. 57 die Quelle der Fabel bei Maidānī II, 37, 5 (= Kairo 1310, II 91, 4—8) nachgewiesen, wo Fuchs und Hyäne die Helden sind[1].

Auch das berühmte Abenteuer des Bären beim Bauern LANFROI in der 1. Branche, bei RÜSTEVIEL (GOETHE, Ges. 2), das KAARLE KROHN (*Wolf und Fuchs*, S. 45, vgl. auch L. SUDRE 180ff.) mit dem ätiologischen Märchen von dem Bären, der beim Fischen seinen Schwanz verliert, in Verbindung bringt, hat bei den Arabern eine Parallele, die in ihren Motiven der Reinekeerzählung entschieden näher steht als jenes nordische Märchen. Bei al-Maidānī II, 127, 12—16 heißt es: Jūnus (d. h. Ibn Ḥabīb † 182/798, m. *Lit.* I, 99), wohl in seinem *k. al-Amṯāl*, berichtet: Die Araber erzählen: der Fuchs sah einst einen weißen Stein in einer Felsspalte, da gedachte er den Löwen damit anzuführen. Er ging eines Tages zu ihm und sprach: „Abu 'l-Ḥāriṯ, ich habe eine kühle (so!), fette Beute in einer Felsspalte gesehen, wollte mich aber nicht daran machen, da ich wünschte, daß du sie bekämest. Komm mit, ich will sie dir zeigen". So ging er mit ihm hin, und, wie sie am Orte waren, sagte er: „Da hast du's, Abu 'l-Ḥāriṯ". Als der Löwe hineinwollte, war ihm der Spalt zu eng, da sagte der Fuchs: „Stoße deinen Kopf hinein". Das tat der

[1] In einer allerdings stark entstellten Form hat sie W. HEIN noch 1902 zu Gischin in Südarabien in Mehrisprache aufgezeichnet, s. *Südarabische Expedition* IX, p. 10 Nr. 10, 1—5.

Löwe, bis er hängen blieb und nicht vor-, noch rückwärts konnte. Da kam der Fuchs und kratzte ihn am Hintern. Als der Löwe fragte: „Was machst du da, Füchschen?" erwiderte er: „Ich wollte dich retten". Er antwortete: „Dann tu's von vorne!" Da sagte der Fuchs: „Ich mag dem Herren nicht das Gesicht zerkratzen".

KROHN und SUDRE verwerfen mit Recht POTVINs Einfall, daß jene Geschichte auf das Abenteuer des Affen mit dem Keil in *Kalīla und Dimna* zurückgehe; L. FOULET, *Le Roman de Renard, Bibl. de l'Éc. des Hautes Études* 211, Paris 1914, S. 318, ist allerdings geneigt, dieser Geschichte einen gewissen Einfluß auf die Bildung jener zuzugestehen. Aber auch mit der äsopischen Fabel (HALM 34) von dem Fuchse, der sich überfressen hat, und nun von seinem Genossen den Rat erhält, zu warten, bis er wieder schlank geworden, hat unsere Fabel nichts zu schaffen. Auch die Schändung der steckengebliebenen Wölfin durch den Fuchs ist sicher fernzuhalten (K. KROHN 89). Der Hohn des Fuchses gegen den Feststeckenden, der sich im *Roman de Renart* für den Kater Tibert beim Pfaffen Martin wiederholt (SUDRE 186; GOETHE Ges. 3 Hinze), hat in der arabischen Fassung wohl noch eine ursprünglichere Form, indem der Fuchs dem Löwen unter dem Vorwand, ihm helfen zu wollen, Pein verursacht.

Ein, an eine Tierfabel anknüpfendes Sprichwort, das in ganz Europa verbreitet ist, tritt uns in der gleichen Verbindung zuerst in der arabischen Literatur entgegen. Zur Erläuterung des Sprichwortes: „Das Schwere (oder Schwerste) ist noch übrig" führen al-Mufaḍḍal, ein Schüler des 231/845 gest. Ibn al-Aʿrābī im *k. al-Fāḫir* (ed. STOREY) 147, 4—9 und al-Maidānī I, 66, 11 ff. folgende Geschichte an, die bei Maidānī etwas besser erzählt ist:

„In alten Zeiten lebte einmal eine Katze, die die Mäuse vernichtete und zerstreute. Da versammelten sich die Übriggebliebenen und sprachen: „Gibt es denn nicht eine List, die wir gegen diese Katze anwenden könnten, daß wir vor ihr gerettet werden?" Sie einigten sich dahin, ihr eine Schelle um den Hals zu hängen, damit, wenn sie sich rühre, sie den Ton der Schelle hörten und sich in Acht nehmen könnten. Als sie nun eine Schelle brachten, sprach eine von ihnen: „Wer von uns hängt sie nun an?" Da antwortete eine andere: „Das Schwerste ist noch übrig"".

Al-Mufaḍḍal führt noch einen Vers des um 750 gestorbenen Reǧezdichters Abu 'n-Naǧm an, der auf diese Fabel anspielt: „Bis

auf einen Mann, der das Band der Glocke anbindet" (zitiert auch im *TA*, *LA* und LANE s. v. جُلْجُل).

Den vorangehenden Vers: „Das Herz des Waffenlosen zittert, wenn er droht" führt al-Maidānī II, 130, 18 an in der Erläuterung des Sprichwortes „Ich lasse mir keine Schelle um den Hals hängen" und erzählt dazu folgende Geschichte:

„Unter den Banū ʿIǧl (d. i. der Stamm des Dichters) war ein Dummkopf. Da nun ein Löwe die Zelte der Banū ʿIǧl überfiel, und eine Kamelin nach der andern und einen Kamelhengst nach dem andern riß, sagten die Banū ʿIǧl: „Was sollen wir gegen diesen Löwen machen, der unsere Herden geschädigt hat?" Da sagte der Dummkopf unter ihnen: „Bindet doch an den Hals dieses Löwen eine Glocke; wenn er euch dann unvermutet überfällt, bewegt sich die Glocke an seinem Hals und ihr seid vor ihm gewarnt". Da prägte Abu 'n-Naǧm dies Sprichwort auf ihn, indem er sagte:

„Aus Furcht vor diesem Helden zittert, wer ihn sieht, vor seinen schrecklichen Drohungen (l. إيعاده) außer einem, der wie dieser Dummkopf ist; denn der fürchtet ihn nicht, aus Mangel an Verstand".

Daß diese zweite Geschichte nicht ursprünglich ist, sondern nur eine Umsetzung der Tierfabel in menschliche Verhältnisse darstellt, die jenes Sprichwort bei dem Dichter erklären soll, ist nicht zu bezweifeln. Aus einer arabischen Quelle stammt sicher auch die bei den Tigrestämmen umgehende Fassung der Fabel vom Mäusekonzil, die LITTMANN (*Publ. of the Princeton Expedition to Abessinia* II, 6, Nr. 5) mitteilt; jene Abessinier haben ja als Muslime auch sonst viel arabisches Gut übernommen.

Auf dieselbe arabische Quelle muß aber auch das in ganz Europa verbreitete Sprichwort „der Katze die Schelle anhängen" (s. WANDER, *Sprichwörterlexikon* III, 186) zurückgehen, das nach GRIMM *DWb* V, 283; VIII, 2494 in Deutschland zuerst im 15. Jahrh. auftritt. Die zugehörige Fabel erzählen aber schon, genau wie die Araber, die beiden Engländer WALTER um 1175 und sein Zeitgenosse Otto von Ceriton bei HERVIEUX, *Les Fabulistes latins* II, 424, 633; in Deutschland scheint sie zuerst KIRCHHOF in seinem *Wendunmut* erzählt zu haben, doch faßt sich dieser so kurz, daß es scheint, er habe sich die Fabel erst wieder nach dem Sprichworte zurechtgelegt.

Eine weitere Fabel, die allerdings dem Kreise der von uns sonst ausgeschlossenen Physiologusgeschichten schon recht nahesteht, tritt gleichfalls erst in arabischen und dann in europäischen Quellen uns entgegen.

In der Erklärung des 24. Verses der 12. (Josephs-)Sure überliefert der 923 gestorbene aṭ-Ṭabarī in seinem *Tafsīr* XII, 103, 20ff. in 7 auf Ibn ʿAbbās, den Vetter des Propheten, und in zwei auf Ibn abī Mulaika, der in den anderen als erster Überlieferer auftritt, zurückgehenden Traditionen, die alle im Wortlaut nur wenig voneinander abweichen und, mögen auch die ersten Überlieferer fingiert sein, spätestens um 850 schon erzählt sind, folgendes: „Als Joseph schon im Begriff war, sich mit der Frau des Ägypters zu versündigen, ward er durch einen Zuruf gewarnt: „‚Sei nicht wie ein Vogel, dem, wenn er Unzucht treibt, die Federn ausgerissen werden'." Das faßt nach seiner Weise kurz zusammen az-Zamaḫšarī im *Kaššāf* ed. LEES 649, 22.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß hier angespielt wird auf das im mittelalterlichen Europa weitverbreitete Märchen von der Bestrafung der ehebrecherischen Störchin durch ihre Artgenossen. Am meisten stimmt zu der für die arabischen Qor'ānausleger vorauszusetzenden Fassung die des Étienne von Bourbon (ed. LECOQ DE LA MARCHE, p. 159)[1]; vgl. ferner *Gesta Romanorum* ed. OESTERLEY, c. 82 = ed. DICK c. 75, cf. 26, Jacques de Vitry, *Exempla* ed. CRANE p. 230; Caesarius von Heisterbach, *Dialogus Miraculorum* X, 59f.; GRIMM, *Deutsche Sagen* Nr. 498; LIEBRECHT zu GERVASIUS, *Otia imperialia*, S. 156ff. Es ist wohl kaum wahrscheinlich, daß diese Geschichte lediglich aus der bei Aelian bezeugten Meinung der Alten von der besonderen Frömmigkeit der Störche sich entwickelt habe; freilich erzählt Aelian schon, daß ein Storch eine ehebrecherische Hausfrau durch Schnabelhiebe getötet habe, vgl. A. MARX, *Griech. Märchen von dankbaren Tieren*, 55, 68.

Haben wir bisher für eine Reihe mittelalterlicher europäischer Fabeln die Herkunft aus dem arabischen Orient nur vermuten können, so ist uns diese für die letzte, hier zu besprechende Geschichte direkt bezeugt. Der eben erwähnte Jacob von Vitry, der ja allerdings als Bischof von Akko 1216—1226 orientalische Stoffe aufzunehmen die beste Gelegenheit hatte, führt in dem 83. der von J. GREVEN aus seinen zwischen 1229 und 1240 aufgezeichneten *Sermones feriales et communes* ausgehobenen Exempla (*Sammlung mittelalt. Texte* hrsg.

---

1 Diesen und die folgenden Nachweise verdanke ich wie so manche andere Belehrung aus dem Gebiete der wandernden Erzählungsstoffe der gütigen, unermüdlichen Hilfsbereitschaft meines verehrten langjährigen Hallischen Kollegen, Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. TH. ZACHARIAE.

von A. HILKA Nr. 9, Heidelberg 1914, S. 50, 13ff.) gegen diejenigen, die ihr Brot nicht im Schweiße ihres Angesichtes essen wollen, sondern ihre Trägheit mit ihrem Adel oder anderen Vorwänden bemänteln, ein Beispiel an, das die Sarazenen vom Strauß erzählen: „Wenn er fliegen soll, zeigt er seine Füße und erklärt ein Kamel zu sein; wenn er Lasten tragen soll, zeigt er seine Flügel und will ein Vogel sein". Können wir den Weg auch nicht genauer feststellen, auf dem eine arabische Fabel zu dem Nordfranzosen gekommen ist, er hat ihre Herkunft richtig angegeben. Der bereits mehrfach genannte al-Ǧāḥiẓ zitiert in seinem Tierbuch VI, 107, 2ff. aus einem Spottgedicht des unter dem umaijadischen Chalifen ʿAbdalmalik (685—705) blühenden südarabischen Dichters Jaḥjā b. Naufal (vgl. Ibn Qotaiba, *Liber Poesis et Poetarum* ed. DE GOEJE 463) folgende Verse, die sich auch bei Ibn Qotaiba, *ʿUjūn al-Aḫbār* 472, 12, 13, bei Ḥamza *MSOS* XVI, 6 und bei al-Damīrī II, 310, 21, 22 finden:

„Du bist wie einer, der zwischen den Betten durchgefallen und so in eine schlechte Lage gekommen ist, und wie ein Strauß, den man Kamel nannte, und der sich darauf etwas zugute tat, wenn man ihm sagte: ‚Fliege', wenn man ihm aber sagte: ‚Trage Lasten!', erwiderte er: ‚Ich gehöre zu den in Nestern weilenden[1] Vögeln'."

Zur Erläuterung der Verse erzählen al-Ǧāḥiẓ und nach ihm wohl Ḥamza folgendes: „Das ist vom Strauß gesagt, weil man ihn als Gleichnis verwendet für einen Mann, der sich einem beliebigen Auftrag unter Vorwänden entzieht. Man sagt: dann bist du wie ein Strauß, wenn man zu ihm sagt: trage!, antwortet er: Ich bin ein Vogel; wenn man zu ihm sagt: fliege!, erwidert er: Ich bin ein Kamel". Ḥamza führt dazu noch folgenden Vers an: „Du treibst es wie ein Strauß, wenn man ihm sagt: ‚Trage', so schließt er sich den Vögeln an, wenn er aber fliegen soll, gehört er zu den Kamelen".

Diese Fabel ist gewiß in der Heimat des Straußes zu Hause. Freilich hat sie ihren Weg auch nach Griechenland gefunden. Zwar ist uns des Babrios Fabel von der Στρουθὸς Λίβυσσα, die C. LACHMANN bei Heliod. X, 27 erkannte, nicht erhalten (s. CRUSIUS, *Babrii*

---

1 So richtig المُرَبَّة in dem sonst so mangelhaften Kairiner Druck des Ǧāḥiẓ und bei Ibn Qotaiba; in der Münchener Hds. des Ḥamza (nach einer mir freundlichst mitgeteilten Kollation Herrn Prof. Dr. GRATZL's) entstellt zu dem unsinnigen المرتّب, das MITTWOCH ohne Warnung des Lesers wiedergibt, bei ad-Damīrī zu dem weniger passenden المرقّة.

Fabulae Aesopeae 184, Nr. 206) und von seinem alten Nachahmer (eb. 221, 23) nur ein Bruchstück; doch läßt dies keinen Zweifel, daß die Fabel hier ebenso erzählt war, wie von dem im 9. Jahrh. n. Chr. blühenden Ignatius Diaconus oder seinem Nachahmer (ed. C. F. MÜLLER bei CRUSIUS p. 272, 22, s. auch CORAIS bei HALM Nr. 391). Hier entzieht sich der in einer Schlacht zwischen Vierfüßlern und Vögeln gefangene Strauß den üblen Folgen, indem er sich bald für einen Vogel, bald für ein Tier ausgibt. CRUSIUS vermutet, daß der Strauß hier an die Stelle der Fledermaus in der älteren äsopischen Fabel (HALM 307) getreten sei; diese gibt sich, da sie dem Wiesel in die Hände fällt, bald für einen Vogel, bald für eine Maus aus. Da beide griechischen Fassungen darin übereinstimmen, daß das Tier seine Zwitternatur zur Lösung aus der Gefangenschaft benutzt, so ist wohl anzunehmen, daß die Fabel vom Strauß erst der von der Fledermaus angeglichen ist und daß ihre ursprüngliche Fassung sich bei den Arabern erhalten hat.

III.

Aber der Strom der Wandererzählungen hat auch einen, wie es scheint, ursprünglich nordischen Stoff zu den Arabern getragen. K. KROHN, *Bär (Wolf) und Fuchs*, S. 81 ff., hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß ein in Osteuropa weitverbreitetes Märchen von den zusammen in eine Grube geratenen Tieren, die dem Hungertode entgehen, indem sie nacheinander den Schwächsten auffressen, ebendort zu Hause ist. Wie es nun seinen Weg zu den Syrern des Ṭūr ʿAbdīn gefunden hat (s. PRYM-SOCIN, *Übersetzung*, S. 266), so tritt es schon im 12. Jahrh. bei den Arabern auf, hat aber hier einen abweichenden Schluß, der die Überlegenheit des Menschen über die Tiere feiert.

Ohne nähere Quellenangabe erzählt Ibn al-Ǧauzī, *k. al-Adkijāʾ* S. 190, 13 ff.: „Einem Manne in der Wüste begegnete ein Löwe. Als er vor ihm floh, fiel er in einen Brunnen und der Löwe hinter ihm her. Im Brunnen war nun schon ein Bär. Zu dem sprach der Löwe: ‚Wie lange bist du schon hier?‘ Er antwortete: ‚Seit einigen Tagen, und der Hunger hat mich fast umgebracht.‘ Da sagte der Löwe: ‚So wollen wir zusammen den da fressen und satt werden.‘ Der Bär aber entgegnete: ‚Und wenn uns der Hunger wieder heimsucht, was sollen wir dann tun? Der richtige Plan ist es vielmehr, daß wir ihm schwören, ihm kein Leides anzutun, damit er auf unsere und seine Rettung sinnt; denn er ist schlauer als wir.‘ Als sie ihm den Schwur

geleistet hatten, suchte er einen Ausweg. Da fiel ihm ein Lichtstrahl ins Auge, und als er nachgrub, kam er durch das Loch ins Freie. So ward er gerettet und rettete sie beide".

Eine Variante zu dieser Geschichte führt ad-Damīrī I, 296, 20 ff. aus des Qazwīnī († 1283) *ʿAǧāʾib al-Maḫlūqāt* (am Rande des Damīrī II, 196) an: „Ein Löwe griff einen Mann an, der floh auf einen Baum. Da saß schon auf einem der Äste ein Bär und pflückte Früchte. Als der Löwe sah, daß er auf dem Baume war, machte er sich unten ein Lager und wartete, bis der Mensch herunterkäme. Dieser erzählte: ‚Da sah ich, wie der Bär mir mit dem Finger (!) nach dem Munde zu schweigen bedeutete, damit der Löwe nicht merkt, daß ich hier bin.' So blieb ich in der Verlegenheit zwischen dem Löwen und Bären. Nun hatte ich ein kleines Messer bei mir, das zog ich heraus und schnitt den Zweig an, auf dem der Bär saß. Als nur noch wenig übrig war, fiel der Bär durch seine Schwere herunter. Da stürzte sich der Löwe auf ihn. Nach kurzem Kampf[1] überwältigte ihn der Löwe, zerriß ihn und ließ von mir ab".

Hier ist der Triumph des Menschen noch größer, da er seine Rettung allein seiner List, nicht der Mithilfe oder der Duldung seiner Feinde verdankt. Erstere Form ist also sicher älter, aber ihrerseits als eine Umbiegung jenes nordischen Tiermärchens nicht zu verkennen. Im eigentlichen Arabien kann diese nicht geschehen sein, wohl aber in Syrien, wo ja der Bär noch vorkommt. Daß er sich als der Klügere gegenüber dem Löwen erweist, verrät noch den nordischen Ursprung der Geschichte, denn im Norden ist ja der Bär ursprünglich der König der Tiere.

IV.

Hatten wir es bisher mit Fabeln zu tun, die zwischen Europa und Vorderasien hin und her gewandert sind, so haben wir jetzt noch eine Erzählung zu betrachten, die nur in arabischem und persischem Gewand auftritt, aber nicht wie die meisten Geschichten derart aus *Kalīla wa Dimna* stammt, sondern umgekehrt nachträglich an deren Kreis angeschlossen ist. Es handelt sich um die Fabel vom Jagdfalken und vom Hahn, die Ibn al-Ǧauzī, *Adkijāʾ* 190, 19 ff. an eine Geschichte aus der frühen ʿAbbāsidenzeit anknüpft, die der 1167 verst. Ibn Ḥamdūn in seiner *Taḏkira* (vgl. CHEIKHO, *Chrest. ar.*[2] Beryti 1911, 318 ff.) und Barhebräus, *Laughable Stories* S. 75 No. 383 ohne diese Einfüh-

1 تصارعا bei Damiri entstellt zu تسارعا „sie liefen um die Wette".

rung erzählen, und die gegen Ende des 15. Jahrh. der Perser Ḥusain b. ʿAlī al-Wāʿiẓ al-Kāšifī in seine Neubearbeitung von *Kalīla und Dimna* (EASTWICK, *Transl.* I, p. 144 story XVIII) aus einer jenen beiden Fassungen sehr nahestehenden Quelle aufgenommen hat[1]. „Abū Aijūb al-Marzubānī[2], der Wezīr al-Manṣūrs (754—775) ward, wenn der Chalife ihn zu sich berief, blaß und zitterte; wenn er ihn aber verließ, kehrte seine Farbe wieder. Einst sagte man zu ihm: ‚Du verkehrst doch so viel beim Fürsten der Gläubigen und bist vertraut mit ihm, und doch verlierst du die Farbe, wenn du bei ihm eintreten mußt.' Da erwiderte er: ‚Auf uns paßt die Fabel vom Falken und vom Hahn.' Wie sie miteinander stritten, sagte der Falke zum Hahn: ‚Ich kenne keinen Treuloseren als dich.' Auf die Frage ‚wieso?' erhielt er die Antwort: ‚Man nimmt dich schon als Ei auf, und deine Leute pflegen dich. Unter ihrer Obhut schlüpfest du aus, und sie füttern dich eigenhändig, bis du groß geworden bist. Wenn sich dir aber dann einer nahen will, so fliegst du hin und her und schreist. Wenn du auf eine Mauer kommst, hältst du dich dort jahrelang auf, und wenn du sie verläßt, fliegst du auf eine andere. Ich aber werde in den Bergen gefangen, wenn ich schon erwachsen bin; man gibt mir nur wenig zu fressen und hält mich einen oder zwei Tage in Fesseln. Läßt man mich dann auf die Jagd, so fliege ich allein, fange die Beute und bringe sie meinem Herrn.' Der Hahn antwortete: ‚Deine Beweisführung trifft nicht zu. Wenn du je Falken auf einem Bratspieß gesehen hättest, wärest du nicht zu ihnen zurückgekehrt. Ich aber sehe jeden Tag die Bratspieße voll von Hähnen und bleibe doch nachts bei den Menschen. Ich bin also treuer als du.' Wenn ihr den Manṣūr kenntet wie ich ihn kenne, würde euch noch übler, wenn er euch holen ließe".

V.

Die bisher betrachteten Fabeln sind in der Hauptsache als fertige Kompositionen gewandert, wenn sie auch mancherlei Umgestaltungen und Anpassungen erlitten haben. Aber auch Motive allein wandern von Volk zu Volk, ohne daß wir imstande wären, ihre Wege und ihre Träger nachzuweisen (vgl. die Diskussion über den Bock und das Messer *ZDMG* 46, 737; 47, 86 ff.). Aesop (HALM 356; BABRIUS,

---

1 S. die Tabelle in HERTELS *Pañcatantra* p. 421.

2 Verderbt zu al-Maurijānī in Aǵ.[2] 9, 120, wo er als Gegner des Abū Dulāma auftritt.

CRUSIUS Nr. 126, syrisch bei HOCHFELD und LANDSBERGER Nr. 29) erzählt, daß ein Rebhuhn sich aus der Gefangenschaft zu befreien suchte, indem es sich zum Fang seiner Artgenossen anbot, dann aber zur Strafe für seine Treulosigkeit erst recht sein Leben verlor. In einer arabischen Fabel aber dient eine solche List dem Gefangenen zur Rettung. Ibn al-Ǧauzī, *Adk.* 190, 10ff. erzählt: „Ein Milan hatte einen Fisch gefangen und wollte ihn verzehren. Da bat ihn der: ‚Tu es nicht, denn wenn du mich frißt, mache ich dich nicht satt. Nimm mir vielmehr einen Eid ab bei dem, was du willst, daß ich dir jeden Tag einen Fisch bringen werde.‘ Als nun der Milan den Schnabel öffnete, um ihm den Eid abzunehmen, entschlüpfte er. Auf die Aufforderung zurückzukehren, erwiderte er: ‚Ich sehe nichts Gutes darin, zu dir zu kommen; also komme ich nicht wieder‘.“

Das alte Motiv von dem unentschlossenen Richter, der jeder Partei, die er zuletzt anhört, Recht gibt, das schon in Burzōes Einleitung zu *Kalīla wa Dimna* von einem Richter zu Merw erzählt wird (ed. CHEIKHO 39, 17; NÖLDEKE's *Übersetzung* 21) und das auch in Europa sehr verbreitet gewesen sein muß, da es in den Mikoschzyklus eingedrungen ist, findet sich bei den Arabern in eine Tierfabel gekleidet. Zur Erläuterung des Sprichwortes: „Der Edle hilft sich selbst“ erzählen al-Mufaḍḍal (ed. STOREY) 62, 8ff.; Abū Hilāl al-ʿAskarī I, 246; II, 108; al-Maidānī II, 113, 13ff.; Ibn al-Ǧauzī *Aḏkijāʾ* 190, 3ff. nach Abū Hilāl; Ibn al-Anbārī, *al-Inṣāf* (ed. WEIL) 113, 12ff.; ad-Damīrī I, 202, 8ff. und al-Ibšīhī *al-Mustaṭraf* II, 87, 22ff. (trad. RAT II, 242) folgendes:

„Der Hase fand eine Dattel, da nahm der Fuchs sie ihm weg und fraß sie auf. Nun gingen sie zur Eidechse, um dieser ihren Streitfall vorzutragen. Der Hase sprach: ‚O Vater der jungen Eidechse‘ (Abu 'l-Ḥusail). Sie antwortete: ‚Du rufst einen zum Hören geneigten.‘ Er sprach: ‚Wir sind gekommen, um bei dir zu prozessieren, komm heraus zu uns!‘ Sie sagte: ‚Den Richter sucht man in seinem Hause auf!‘[1] Da sagte er: ‚Ich fand eine Dattel!‘ Sie: ‚Eine süße, so iß sie!‘ Er: ‚Der Fuchs hat sie mir weggenommen und gefressen.‘ Sie: ‚Er hat das Gute für sich selbst gesucht.‘ Der Hase: ‚Da gab ich ihm eine Ohrfeige.‘ Sie: ‚Da hast du dein Recht verteidigt.‘ Der Hase: ‚Da gab er mir wieder eine.‘ Die Eidechse: ‚Der Edle verteidigt sich.‘ Der Hase: ‚So richte denn zwischen uns!‘ Die Eidechse:

1 Auch das ist ein Sprichwort.

‚Erzähle der jungen Frau zwei Geschichten, und wenn sie nicht will oder versteht, dann vier'" (*fa'arba'at*, Variante *farba'*, ‚dann höre auf' Maidānī 1, 130, 3).

VI.

Nach Ausscheidung aller, fremden Quellen entstammenden oder doch aus Wandermotiven erwachsenen Erzählungen bleiben in der arabischen Literatur noch eine große Anzahl von Fabeln übrig, für die wir annehmen müssen, daß sie im arabischen Sprachgebiet selbst entstanden sind.

Wie in der ganzen Welt erzählten auch die Araber einige Fabeln, die auffallende Eigentümlichkeiten gewisser Tiere erklären sollen. So dürfen wir die Heimat des folgenden Märchens, das lehrt, warum der Frosch keinen Schwanz hat, ohne Bedenken in der Wüste bei den Beduinen suchen. Zur Erklärung des Sprichwortes: „Magerer am Hintern als der Frosch" führte Ḥamza folgendes an, das al-Maidānī I, 213, 4 übernommen hat:

„Die Araber erzählen in ihren Fabeleien (خُرافات), daß der Frosch einst einen Schwanz hatte, daß ihm aber die Eidechse den Schwanz geraubt habe. Das ging so zu: Eidechse und Frosch wetteten, wer von ihnen den Durst am längsten ertragen könnte. Nun hatte die Eidechse einen glatten Schwanz. Als sie auf die Weide gingen, hielt es die Eidechse einen Tag aus, dann rief sie der Frosch an: ‚Eidechse, komm zur Tränke!' Sie aber antwortete: ‚Mein Herz ist kühl, es braucht nicht zur Tränke zu gehen, es braucht nur trockene *'Arād*-pflanzen, kühlen *Ṣillijān* und dichten *'Ankaṭ*[1].' Am zweiten Tage rief sie der Frosch: ‚Eidechse, zur Tränke!' Sie aber antwortete: ‚Mein Herz ist kühl usw.' Als der Frosch am dritten Tage wieder ebenso rief, antwortete sie nicht. Da ging der Frosch zuerst zum Wasser, und die Eidechse folgte ihm und packte ihn am Schwanz. Darauf spielt al-Kumait b. Ta'laba in folgendem Verse an:

„Obwohl sie nach der Tränke und beim Streite ihre Schwänze packten".

Auf eine Fabel, die das Wächteramt des Hahnes erklärt, spielt Umaija b. abi 's-Ṣalt (ed. SCHULTHESS XXX, 12) an: „Als jedes Ding mit Sprache begabt war und der Rabe dem Hahn das Treuwort brach".

1 Diesen Vers zitiert auch Ibn Manẓūr *LA* II, 475 aus einer Fabel, die zwischen Fisch und Eidechse spielt; doch kennt er durch Ibn Barrī († 583/1187) auch Ḥamzas Darstellung.

SCHULTHESS (*Or. Stud.* I, 82, 4) verweist auf Ibn Qotaiba, *Poesis*, 279, wo erzählt wird, daß der Hahn einst mit dem Raben zechte und dieser ihn als Pfand für den Wein dem Wirt übergab, ihn aber dann im Stiche ließ und nicht wiederkam, sondern beim Wirt zu bleiben zwang, der ihn als Wärter anstellte. Dasselbe erzählt Ibn Qotaiba auch im *K. muḫtalif al-ḥadīt* 364, 1.

Die größere Schnelligkeit des Wolfes gegenüber dem Hunde erklären „die Weisen in ihren Fabeln" (امثال) bei Ibn al-Ǧauzī, *k. al-Adkijā'* 190, 2 damit, daß der Wolf für sein Leben, der Hund für seinen Herrn läuft. Bei Barhebräus, *Laughable Stories* 72, Nr. 379 wird das auf Gazelle und Hund übertragen. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß hier eine Umbiegung der äsopischen Fabel (HALM Nr. 250; BASSET, *Loqmān berbère* Nr. 38) vorliege.

Eine zweite Gruppe bilden Fabeln, die sicher noch aus den Verhältnissen der altarabischen Zeit, des Nomaden- und Halbnomadentums erwachsen sind, und die Vorzüge oder andere Eigentümlichkeiten gewisser Tiere darstellen.

Al-Aṣma'ī († 831) hat in seinem *k. aš-šā'* (ed. HAFFNER p. 7) folgende Fabel aufbewahrt: „Man sagte zum Schaf: ‚Was machst du in der kalten, regnerischen Nacht?,' es erwiderte: ‚Ich lasse mir meine Wolle scheren, lasse mir Lämmer machen und lasse mich in schweren Strahlen melken. Ich komme zum Melker gesprungen, du sahst nie ein Tier wie mich'" (vgl. *LA* II, 197, 2; XIII, 21, 5 und LANDBERG, *Glossaire Datinois* S. 1217). Die drei ersten Glieder des Selbstlobes vom Scheren, Lammen und Melken finden sich mit genau denselben Ausdrücken in einem Vergleich zwischen den Vorzügen der Schaf- und Kamelhaltung in einer Geschichte von Loqmān b. 'Ād bei al-Maidānī I, 23, 25. Aus dem uns nicht mehr erhaltenen *k. al-Iḫtirā'* des i. J. 385/998 verstorbenen Abū 'Abdallāh b. al-Ḥusain an-Namarī[1] hat die Fabel al-Ḥarīrī, *Durrat al-ġauwāṣ* 98, 11 ff. übernommen. An-Namarī beruft sich auf den 830 gest. Abū Zaid[2]. In etwas abweichender Anordnung der einzelnen Vorzüge erzählt die Fabel auch Ibn Qotaiba in den *'Ujūn al-aḫbār* 465, 3 ff. mit der Formel von dem, „was die Araber nach den Sprachen der Tiere erzählen", er nennt aber seine Quelle nicht. Endlich zitiert auch die Haupt-

1 Vgl. *Fihrist* 80, 6; Ibn al-Anbārī 401; Sujūṭī *Buġjat al-Wu'āt* 235, 12; FLÜGEL, *Schulen* 243.

2 Die Fabel stand wohl ebenso wie die folgende in dessen *K. al-ġanam*.

schlagworte az-Zamaḫšarī im *Kaššāf* 1543, 18. Man sieht, die Fabel erfreute sich ziemlicher Verbreitung.

In denselben Kreis gehört eine Selbstschilderung der Ziege, die Ibn Qotaiba, a. a. O. 461, 17 mit derselben Formel einführt und die lautet: „Die Ziege sagte: Der Hintere ist blank, der Schwanz gebogen, die Haut zart und die Haare dünn". Die enge Zusammengehörigkeit dieser mit der vorhergehenden Fabel zeigt die im *LA* XVIII, 170, 15 erhaltene Einleitung: „Man sagte: ‚Ziege, die Kälte kommt.' Da sagte sie: ‚Wehe mir'." Es folgen dann nur die beiden ersten Sätze. Ibn Manẓūr nennt als seine Quelle Ibn Doraid († 933), der sich seinerseits auf Abū Zaids *k. al-ġanam* beruft.

Dieser Gruppe nahe verwandt ist eine dritte, in der zwei Tiere im Wettstreit miteinander auftreten und sich verhöhnen. Vom Hasen und vom Klippschiefer (Hyrax) erzählen Ḥamza in *MSOS* XVI, 7, 17 und al-Maidānī II, 235, 1, der sich hier aber auf al-Liḥjānīs[1] *k. an-Nawādir* beruft, folgendes:

„Der Klippschiefer sagte zum Hasen: ‚Ohren, Ohren, ein Hinterer und zwei Schultern und der Rest zwei Bissen.' Da antwortete der Hase: ‚Klippschiefer, Klippschiefer, Hinterer und Brust und der Rest ein verächtlicher Dreck'.[2]"

Ḥamza a. a. O. p. 7, Nr. 5 erzählt weiter: „Das Flughuhn (Pterocles) und das Rebhuhn höhnten sich gegenseitig. Da sagte das Rebhuhn: ‚Qaṭā, Qaṭā, ich sehe deinen Nacken federlos, deine Eier sind zwei und meine zweihundert.' Da antwortete das Flughuhn: ‚Rebhuhn, Rebhuhn, du fliegst auf einen Berg, wenn du einen Menschen siehst'." Die Worte des Rebhuhns aus dieser Fabel führt auch ʿĀṣim al-Baṭaljusī (aus Badajoz, † 1100) in seinem Kommentar zum Dīwān des Imra'alqais (Kairo 1323) 11, 22 an, indem er mitteilt, daß sie mit der abnormen Form ماتتا statt ماتتان für 200 überliefert seien.

Eine vierte Gruppe gleichfalls aus der altarabischen Zeit stammender Fabeln schildert Eigentümlichkeiten einzelner Tiere. Zur Erläuterung des Sprichwortes „Vorsichtiger als der Rabe" führen al-

---

1 D. i. der um 820 gest. ʿAlī b. al-Ḥāzim oder b. al-Mubārak Abu 'l-Ḥasan Ġulām al-Kisāʾī, s. *Fihrist* 48, 11; Ibn al-Anbārī 235; Sujūṭī, *Buġja* 346, 19; FLÜGEL, *Schulen* 53.

2 حقر نقر vgl. Ibn Fāris, *k. al-Itbāʿ wal-muzāwaǵa* ed. BRÜNNOW, *Or. St.* I, 233, 16; *LA.* V, 285, 4; VII, 86, 20, in der Münchener Hds. und danach MITTWOCHS Ausgabe des Ḥamza entstellt zu dem sinnlosen حَفْرٌ نَقْرٌ wie vorher آذان آذان zu dem ebenso sinnlosen اران اران. (Bei Ḥamza sind die beiden Sätze umgestellt.)

ʿAskarī I, 265, 18; al-Maidānī I, 152, 26 und danach wohl Ibn al-Ǧauzī, *k. al-Adkijā'* 188, 25 folgende als *Ramz* bezeichnete Fabel an:

„Der Rabe sprach zu seinem Sohne: ‚Söhnchen, wenn man auf dich schießt, so dreh' dich weg.' Da antwortete jener: ‚Ich drehe mich schon weg, ehe man auf mich schießt'."

Das Sprichwort „Das ist schlimmer als das Aufstöbern" erläuterte der i. J. 831 gest. Philologe al-Aṣmaʿī durch eine Fabel, die nach ihm al-Ǧāḥiẓ im *k. al-Ḥaiawān* VI, 40, 18 ff.; al Mufaḍḍal im *k. al-Fāḫir* 184, 1 ff.; 236, 5 ff.; al-ʿAskarī I, 50, 19—27; al-Maidānī I, 126, 4—7 sowie Ibn Sīda (nicht im *Muḫaṣṣaṣ* VIII, 95 ff., also wohl in seinem *Muḥkam*), auf den sich Ibn Manẓūr *LA* VIII, 168, 3 ff. beruft, überliefern:

„Die Eidechse sagte zu ihrem Jungen: ‚Nimm dich vor dem *ḥarš*[1] in acht!' Als sie nun einst im Neste waren, hörten sie das Geräusch eines Spatens, mit dem man sie ausgrub. Da fragten die Jungen: ‚Ist das das *ḥarš*?' Da antwortete sie: ‚Nein, das ist schlimmer als das Aufstöbern'."

Bei al-ʿAskarī sagt die Eidechse das, als sie schon gefangen ist und ihr Kopf zwischen zwei Steinen zerschmettert wird.

Als Beweis für die Dummheit der Hyäne zitieren al-ʿAskarī I, 276, 23 und al-Maidānī I, 151, 20 aus den *Rumūz* der Araber folgende Geschichte:

„Die Hyäne fand in einem Teiche ein Holz, das man über das Euter bindet, um das zu entwöhnende Kameljunge am Saugen zu hindern. Da trank sie das Wasser und sprach: ‚Wie süß schmeckt die Milch, ja die gewässerte Milch (taugt nichts).' Da trank sie, bis ihr der Bauch platzte".

Im Anschluß daran erzählt al-ʿAskarī folgende Fabel, die wahrscheinlich eben nach ihm Ibn al-Ǧauzī, *Adk.* 191, 4 wiederholt: „Die Hyäne sah eine Gazelle auf einem Esel (reiten) und bat um die Erlaubnis, hinten aufzusitzen. Als ihr das gestattet war, sagte sie: ‚Wie munter ist dein Esel!' Nachdem sie eine Weile geritten, sprach sie: ‚Wie munter ist unser Esel.' Da sprach die Gazelle: ‚Steig' ab, ehe du sagst, wie munter ist mein Esel!'"

Die Dummheit der Hyäne charakterisiert noch eine dritte Geschichte, die al-ʿAskarī II, 159, 20 ff. und al-Maidānī II, 78, 24 aus Ḥamza

1 D. i. das Aufstöbern in ihrem Loch; nach *al-Fāḫir* 184, 4 bringt man zu dem Zwecke eine Schlange an die Mündung ihres Loches; bei deren Zischen kommt die Eidechse heraus, um sie zu bekämpfen, und wird dann gefangen.

entnommen haben und die auch Ibn al-Ǧauzī, *Adk.* 191, 7 ff. in mehrfach entstelltem Text bietet:

„Die Hyäne fing einmal einen Fuchs. Als sie ihn fressen wollte, sagte er: ‚Schone mich, Umm ʿĀmir!' Da erwiderte die Hyäne: ‚Ich lasse dir die Wahl, Abu 'l-Ḥuṣain, zwischen zwei Vorschlägen, wähle, welchen du willst.' Auf die Frage des Fuchses, was das wäre, erwiderte sie: ‚Entweder ich fresse dich oder ich zerreiße dich.' Da sagte der Fuchs, während er schon zwischen den Kinnbacken der Hyäne stak: ‚Erinnerst du dich, Umm ʿĀmir, an den Tag, da ich dich besprang in Haub Dābir[1]?' Da sprach die Hyäne: ‚Wann denn?' Dabei öffnete sie ihr Maul und der Fuchs entkam. Daher sind die beiden Vorschläge der Hyäne sprichwörtlich geworden".

Das Motiv, daß sich ein Tier aus dem Rachen eines anderen rettet, indem es dies zum Reden verführt, ist uns oben schon in der Fabel vom Milan und dem Fisch begegnet.

Endlich erzählt Ḥamza im Anhang zu seiner Sprichwörtersammlung als 4. der arabischen Schnurren (*Ḫurafat*) *MSOS* XVI, 7, 11 ff. folgendes: „Eine Hyäne hatte einem Beduinen ein Böckchen gefressen. Als er ihr vorhielt: ‚Du Schlimme hast es gefressen,' sagte sie: ‚Nein, ich tat es nicht.' Da sagte er: ‚Woher kommt denn die gelbe Farbe an deinen Zähnen und die Röte an deiner Hand?' Da antwortete die Hyäne: ‚Das ist nur die natürliche Farbe meiner Zähne[2], und die Röte meiner Hand kommt daher, daß ich mich (mit Henna) färbe'."

Mit echtem Beduinenhumor ist auch die folgende Fabel vom Löwen und vom Esel bei al-Maidānī I, 284, 22 ff. erzählt, die aber schon kunstvolleren Aufbau zeigt und als Anspielung auf menschliche Verhältnisse gefaßt werden könnte:

„Die Araber erzählen, daß der Löwe, als er den Esel zuerst erblickte und die Stärke seiner Hufe, die Größe seiner Ohren, seiner

1 D. i. ein Land, in dem die Dämonen herrschen; es kommt auch als Name für Unglück vor. So hat es Ḥamza überliefert: Abu 'n-Nadā d. i. Muḥammad b. Aḥmad al-Ǧudaǧānī (Sujūṭī, *Buǧja* 21, 10 ff.), der Lehrer des um 430/1038 blühenden al-Ḥasan b. Aḥmad al-ʿArabī (Jāqūt, *Iršād* III, 22—24 und danach Sujūṭī a. a. O. 217) sagte Haut Dābir, und diese Überlieferung muß besser sein. Dieser Meinung war auch al-Fīrūzābādī im *Qāmūs*, während al-Ǧauharī s. v. und *LA* II, 287 pu. mit Ḥamza übereinstimmen. Jāqūt im *Geogr. WB.* IV. 995. 15 dagegen gibt Abu 'n-Nadā Recht.

2 In MITTWOCHS Ausgabe a. a. O. ist انيابى statt des sinnlosen ثيابى „meine Kleider" der Hds. zu lesen. Zu جُبْرَة „gelbe Farbe der Zähne" vgl. al-Farazdaq 352, 2; Mubarrads *Kāmil* 276, 15; az-Zubaidī, *al-Istidrāk* 421, 23; al-Ǧawālīqī, *Muʿarrab* 142.

Zähne und seines Bauches sah, Furcht vor ihm bekam. Er dachte: ‚Das Tier ist ja schrecklich und gewiß imstande, mich zu besiegen; ich will es doch besuchen und sehen, was mit ihm ist.‘ Als er zu ihm gekommen war, sprach er zum Esel: ‚Wozu dienen diese deine schrecklichen Hufe?‘ Er antwortete: ‚Für die Hügel.‘ Da dachte der Löwe: ‚Vor seinen Hufen bin ich also sicher.‘ Er fragte ihn: ‚Wozu dienen deine Zähne?‘ Jener sagte: ‚Für die Koloquinthen.‘ Der Löwe dachte: ‚Vor seinen Zähnen bin ich also sicher.‘ Er fragte: ‚Wozu dienen diese schrecklichen Ohren?‘ Er antwortete: ‚Gegen die Fliegen.‘ Er fragte: ‚Wozu dient dein Bauch?‘ Er antwortete: ‚Zum Furzen.‘ Da erkannte er, daß jener nichts ausrichten könne, und zerriß ihn“.

Diese Fabel hängt vielleicht mit der Sage zusammen, daß der Esel allein von allen Tieren vor dem Gebrüll des Löwen nicht fliehe, sondern stehen bleibe (al-Qazwīnī am Rand des Damīrī II, 88, 33), was andere wieder aus seiner Dummheit erklären, s. al-Ġuzūlī, *Maṭāliʿ al-Budūr* II, 182, 18, mit einem Verse des Abū Tammām, der in der Ausgabe Kairo 1292 S. 185, 10 stark abweicht.

Alt, wenn auch schwerlich beduinischen Ursprungs, ist endlich auch die Fabel vom Esel und Elefanten, die Ḥamza *MSOS* XVI, 6 erzählt: „Esel und Elefant trafen sich auf einer Weide. Als der Elefant den Esel vertrieb, sprach dieser: ‚Wie kommst du dazu, mich zu vertreiben, da wir doch verwandt sind?‘ Auf die Frage, worin die Verwandtschaft bestehe, erwiderte er: ‚Mein Penis gleicht deinem Rüssel.‘ Da ließ der Elefant die Verwandtschaft gelten. Daher sagt man sprichwörtlich: ‚Wie die Verwandtschaft des Elefanten mit dem Esel.‘“ — Jazīd b. Mufarriġ al-Ḥimjarī[1] sagt in seinem Gedichte, in dem er den Chalifen Muʿāwija (661—680) tadelte, weil er dem Anspruch des Zijād, mit ihm verwandt zu sein, nicht entgegentrat[2]: „Ich bezeuge, daß deine Verwandtschaft mit Zijād der des Elefanten mit dem Esel gleicht“.

Aber auch später hat man sich oft noch gerne der Kunstform der Fabel bedient, um menschliche Verhältnisse im Gleichnis darzustellen.

Der Historiker aṭ-Ṭabarī († 923) berichtet im Leben des Chalifen al-Manṣūr u. d. J. 158 (III, 411, 18 ff.), daß dieser, als ihn der von ihm in Wāsiṭ belagerte Ibn Hubaira zum Zweikampf herausforderte, in seinem Antwortschreiben folgende Fabel erzählt habe: „Ein Löwe

1 Vgl. al-Ġumaḥī, *Ṭabaqāt al-Šuʿarāʾ* (Hell) 143—5; Ibn Qotaiba, *Poesis* 209—213; *k. al-Aġānī* XVII¹, 57—73; ² 51—73.

2 Vgl. auch Ibn Qotaiba, l. l., 212, 11; *Aġ* XVII², 57, 13.

begegnete einem Eber. Als dieser ihn zum Zweikampf herausforderte, erwiderte der Löwe: ‚Du bist nur ein Eber und mir nicht ebenbürtig. Wenn ich deiner Herausforderung folgte und dich tötete, so hieße es: ‚Du hast einen Eber getötet,' und ich hätte keinen Ruhm davon. Wenn mir aber etwas durch dich zustieße, so wäre es eine Schande für mich.' Jener erwiderte: ‚Wenn du es nicht tust, gehe ich zu den wilden Tieren und sage ihnen, du seist mir ausgewichen und zu feige, mit mir zu kämpfen.' Der Löwe erwiderte: ‚Die Schande durch deine Lüge will ich lieber ertragen, als meinen Schnurrbart mit deinem Blute besudeln'."

Auf eine mir sonst unbekannte Fabel vom Wolf spielt der Dichter ʿAbbās b. al-Aḥnaf († 803, n. a. 813) in einer Klage über die Versuche der beiderseitigen Verwandten, ihn von seiner Geliebten zu trennen, in folgenden Versen an (*Dīwān*, Stambul 1298, p. 121, 19, 20):

„Ich bin wie der Wolf, zu dem ein Prediger kam, um ihn vom Raube der schlappohrigen Schafe abzumahnen, und der erwiderte: ‚Laß mich, denn ich muß ihnen zuvorkommen, ehe sie weggehen, du bist nicht an den Rechten gekommen'."

Den oben S. 103 besprochenen Geschichten vom Fuchs, in denen dieser einmal der Betrogene ist, nahe verwandt ist folgende Fabel bei Ibn al-Ǧauzī, *Adk.* 191, 9 ff: „Ein Vogel wollte Hochzeit halten und ließ einige seiner Freunde dazu einladen. Einer seiner Boten kam irrtümlich zum Fuchs und sprach zu ihm: ‚Dein Bruder läßt dich einladen.' Der erwiderte: ‚Ich komme sehr gerne.' Als der Bote zurückkam und dem Vogel Bericht erstattete, gerieten die anderen Vögel in Aufregung und sprachen: ‚Du hast uns vernichtet und dem Verderben ausgesetzt.' Die Lerche aber sprach: ‚Ich will ihn durch eine List von euch fernhalten.' Sie ging zu ihm hin und sprach: ‚Dein Bruder läßt dich grüßen und dir sagen, die Hochzeit ist am Montag, wo wünschest du zu sitzen, bei den seleukischen[1] oder bei den kurdischen Hunden?' Als der Fuchs das geschluckt hatte, sprach er: ‚Grüße meinen Bruder und sag' ihm: Abū Surūr läßt dich grüßen, aber ich habe vor einiger Zeit das Gelübde getan, am Montag und am Donnerstag zu fasten'".

Derselbe Autor erzählt nach dem 338/998 gest. Traditionarier

---

[1] Nach Aristoteles bei Ibn Qotaiba, *ʿUjūn al-Aḫbār* 458, 15 eine Kreuzung zwischen Hunden und Wölfen, vgl. ἱστορίαι περὶ ζῴων VIII, 167 (ed. Aubert und Wimmer, II, 196).

und Schöngeist Abu Sulaimān al Ḫaṭṭābī[1]: „Der Ursprung des Sprichwortes: ‚Deine Hand von mir, dann geht's mir gut‘[2] ist folgende Tierfabel: Eine Maus fiel vom Dach, da packte sie die Katze, um sie fortzuschleppen, indem sie sprach: ‚Im Namen Gottes über dir.‘ Die Maus erwiderte: ‚Deine Hand von mir usw‘“.

In der Lebensbeschreibung des 598/1201 zu Kairo verstorbenen Sprach- und Rechtsgelehrten Abū ʿAlī al-Ḥasan aẓ-Ẓāhir al-Fārisī erzählt Jāqūt im *Iršād al-Arīb* III, 68 und ihm folgend Sujūṭī in der *Buġjat al-Wuʿāt* 219, daß dieser Gelehrte sich der Gunst des ägyptischen Sultans al-Malik al-ʿAzīz ʿOṯmān, Sohnes des Saladin (1193—8) erfreute, daß es aber einem Konkurrenten Abu 'l-Fatḥ aṭ-Ṭūsī gelang, ihn daraus zu verdrängen. Auf einem gemeinsamen Ritt am Tage des großen Festes hatte aẓ-Ẓāhir dem Sultan versichert, er gehöre zu den künftigen Bewohnern des Paradieses. Jener aber verwies ihm den Leichtsinn und erzählte folgende Fabel: „Eine Maus[3] fiel in ein Weinfaß, soff und ward betrunken. Da sagte sie: ‚Wo sind die Katzen?‘[4] Als dann aber eine Katze erschien, da sprach sie: ‚Nimm die Trunkenen nicht beim Worte!‘“

Der unter dem Chalifen al-Muqtadir (908—932) schreibende al-Baihaqī erzählt in seinem *k. al-Maḥāsin wal-Masāwī* (ed. SCHWALLY) S. 548, daß der Chalife al-Ma'mūn einem zum Tode verurteilten Räuber eine Gnadenfrist gewährt habe. Da rezitierte ihm dieser ein paar Verse, nach deren Anhörung er ihm das Leben schenkte. Sie lauten:

„Man erzählte, daß der Falke einst einem Feldsperling begegnete, den das Geschick ihm zutrieb. Da sprach der Sperling unter seinem Flügel, während der Falke im Fluge auf ihn herniederstieß: ‚Ich bin kein Gericht für dich, kein Bissen; auch wenn ich gebraten bin, bleibe ich unansehnlich.‘ Da verachtete der starke Falke seine Beute aus Edelmut und der Sperling entkam“.

Die gleichen Verse fügen die 1001 Nacht in eine, sonst eine ganz andere Pointe aufweisende Geschichte von dem Chalifen Hišām b. ʿAbdalmalik und einem Beduinenjungen, mit einigen modernisierenden Varianten (ed. Kairo 1306, II, 88, 6—8).

---

1 S. m. *Lit.* I, 165 und dazu Jāqūt, *Iršād* II, 81—87; as-Subkī, *Ṭabaqāt* II, 218 ibn Taġrībirdī II_2 578, 13; Sujūṭī, *Buġjat al-Wuʿāt* 239.

2 Das bei al-Mufaḍḍal, al-ʿAskarī und al-Maidānī fehlt.

3 Sujūṭī weniger gut: ein Maulwurf.

4 Im Druck des Sujūṭī unsinnig: der Qaṭāvogel.

Endlich fehlt es natürlich auch nicht an erbaulicher Ausnutzung von Fabelstoffen. Das auch in Europa bekannte Motiv „Denn ich bin groß und du bist klein," das al-Ibšīhī II, 93, 28 ff. (trad. RAT II, 245) in einer langen Kette vom Wolf bis zur Ameise ausführt, liegt einer Fabel zugrunde, auf die der Dichter Abu 'l-ʿAlā' al-Maʿarrī († 1057) in demselben Gedichte anspielt, in dem er auch auf die Fabel vom Strauß, der seine Ohren verloren, deutet (s. o. S. 97), ed. Kairo II, 270, 10; Bombay 235, 16, bei NICHOLSON, *Studies in Arabian Poetry* 224: „Wie Tauben, die Gewalt verübten, da rief sie ein Falke an: ‚Wenn du Gewalt übst, so bin ich noch gewalttätiger'."

Endlich bemächtigt sich dann wie in Europa auch im Islam die geistliche Predigt des dankbaren Stoffes. Der mir sonst unbekannte Abu ʿUmair aṣ-Ṣūrī[1], Ibn al-Ǧauzīs (*Aḏk.* 191, 16) Autorität für folgende Fabel, war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Mystiker: „Ein Bock kam an einem Schlauch vorüber und floh vor ihm. Da sprach der Schlauch zu ihm: ‚Du fliehst vor mir, und ich war doch wie du und du wirst wie ich'."

VII.

In den oben erörterten Fabeln ist auch dem Nichtorientalisten die dem Arabisten hinlänglich bekannte Tatsache mehrfach entgegengetreten, daß die Tiere in der arabischen Fabel abweichend von der griechischen, wo sie anonym sind, aber in völliger Übereinstimmung mit der europäischen Gewohnheit des Mittelalters Namen tragen, und zwar nicht „redende" Namen, wie bei den Indern und in der Batracho-Myomachia, sondern meist solche, die nach dem Vorbild der für Menschen gebräuchlichen Ehrennamen aus Vater und Mutter mit den Namen des Sohnes und der Tochter zusammengesetzt sind. Es finden sich darunter rein menschliche Namen wie Abu 'l-Ḥāriṯ für den Löwen, Abū Muʿāwija für den Fuchs, letzterer allerdings wohl schon mit Rücksicht auf die Etymologie („der Mitheulende") gewählt, wie Namen, die von dem des Tierjungen ausgehen, wie Abu 'l-Ḥusail, „Vater der jungen Eidechse", wie endlich auch solche, die nach dem Muster derartiger Namen im Scherz gebildet sind, wie das berühmte Abu 'l-Ḥuṣain, „Vater des Schlößchens", für den Fuchs[2]. Alle diese Namen,

---

1 Ist er etwa identisch mit jenem ʿAbdallāh aṣ-Ṣūrī, den aš-Šaʿrānī in den *Ṭabaqāt al-kubrā*, Kairo 1317, I, 55, 18 ohne nähere Angaben über seine Lebensumstände verzeichnet?

2 Daß der Romanist C. VORETZSCH in den *Preuß. Jahrb.* 80 (1895), 466 diesen Namen mit Abu 'l-Ḥusain verwechseln und daher für den Namen eines Menschen, der

die man in Ibn al-Aṯīrs *k. al-Muraṣṣaʿ* bequem zusammenfindet, nach ihrer Verbreitung in der Literatur, nach ihrem Alter und den Motiven ihrer Bildung zu untersuchen, wäre eine besondere Aufgabe, die hier nicht mehr in Angriff genommen werden kann.

VIII.

Endlich sei auch noch darauf hingewiesen, daß auch die Pflanzenfabel, wenn auch nicht so zahlreich wie die Tierfabel, in der arabischen Literatur zu finden ist. Deren eigentliche Heimat, namentlich insoweit sie in der Gestalt der Tenzone auftritt, scheint ja der vordere Orient zu sein, vgl. BR. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* II, 428 (sowie DIELS, *Orientalische Fabeln in griechischem Gewande, Internationale Wochenschrift* vom 6. VIII. 1910).

Den alten Beduinenfabeln vom Schaf und der Ziege stehen zwei Pflanzenfabeln sehr nahe, die gleichfalls schon von den alten Philologen überliefert sind.

Der Kommentar zum 14. Gedichte der Mufaḍḍalīịāt (ed. LYALL) v. 7, in dem der Dichter die Palmen mit Mädchen vergleicht, die einander an den Haaren packen, führt eine Kritik von al-Aṣmaʿī an; dieser erklärt den Vergleich für fehlerhaft, da Palmen im Interesse ihres Fortkommens nicht so nahe aneinander gepflanzt werden dürften. Zum Beweise dafür zitiert er folgende Fabel (ممّا كانت العرب تتكلّم به فى امثالها على السنة الاشياء): „Man erzählt, daß eine Palme zur anderen sprach: ‚Entferne meinen Schatten von dem deinen (so!), dann will ich meine und deine Last tragen'."

Von der guten Futterpflanze *Janama* (Hieracium philosella) ererzählen die Araber nach Ibn al-Aʿrābī († 844) im Kommentar zu den Mufaḍḍalīịāt 473, 11, nach Abū Ḥanīfa (d. i. ad-Dīnawarī [† 895] in seinem Pflanzenbuche, vgl. SILBERBERG, *ZA* XXIV, 255 ff.; XXV, 39 ff.) in *LA* XVI, 135, 20 sowie nach Ḥamza *MSOS* XVI, 7, 7 folgendes: „Die Janama sprach: ‚Ich bin die Janama, ich gieße den Schaum über den Hügel und tränke die Jungen nach (n. a. vor) Anbruch der Dunkelheit'."

Auch die Pflanzenfabel wurde später erbaulich verwandt, so von al-Ġazālī († 1111) im *Iḥjā' ʿulūm ad-dīn* IV (Kairo 1279), S. 10, 7—11, (Kairo 1316) S. 7, 28—33: „Wenn der Ungehorsame zum Gehorsamen

erst auf den Fuchs übergegangen sei, halten und dies als Stütze für seine Vermutung über die Motive der Übertragung von Menschennamen auf Tiere verwenden konnte, ist sehr begreiflich.

sagt: ‚Ich bin so gut ein Gläubiger wie du,' so ist das, wie die Kürbispflanze zur Pinie sprach: ‚Du bist ein Baum und ich bin ein Baum.' Wie schön antwortete ihr darauf die Pinie: ‚Du wirst erkennen, daß du dich über die Gemeinschaft des Namens täuschest, wenn die Herbstwinde wehen. Dann werden deine Wurzeln ausgerissen und deine Blätter verweht, und es wird dir klar werden, wie du dich über deine Zugehörigkeit zum Geschlechte der Bäume täuschtest, indem du dich nicht darum kümmertest, warum die Bäume feststehen. Wenn der Staub verweht ist, wirst du sehen, ob du auf einem Pferd oder einem Esel reitest'."

Zum Schluß sei noch eine offenbar alte Fabel vom Wettstreit der Winde angeführt, die al-Ġuzūlī († 1412) in den *Maṭāli' al-budūr* I, 49/50 aus den Aḥādīṯ al-'Arab uns erhalten hat: „Der Südwind sprach zum Nordwind: ‚Ich habe einen Vorzug vor dir, daß ich nachts reise und du nicht.' Da erwiderte der Nordwind: ‚Die Vornehme reist nicht nachts'."

A PARALLEL TO THE STORY IN THE *MATHNAWÍ* OF JALÁLU 'D-DÍN RÚMÍ, OF THE JEWISH KING WHO PERSECUTED THE CHRISTIANS.

BY

EDWARD G. BROWNE† (Cambridge).

Few students of Persian literature are unacquainted with the second story in the first book of the *Mathnawí*, which tells of a certain Jewish King and his *Wazír*, who, inspired by a fanatical hatred of the Christians, desired to extirpate them, but were baffled by the secrecy which they observed in the profession and practice of their faith. Finally the *Wazír* hit on a plan which should enable him to enter into their secret councils and work their undoing. Acting on his advice, the King accused him of secret sympathy with the Christians and condemned him to death, but when he was led out to execution his sentence was commuted, at the intercession of his friends, to mutilation and banishment[1]. His nose and ears were therefore cut off, and he was driven into exile. Thereupon he fled to the Christians, declaring to them that his sufferings were due to his sympathy with them and belief in their doctrines, the discovery of which had aroused the King's anger against him. The Christians, convinced of his sincerity, accepted him into their community, and gradually, by a simulated piety and asceticism, he obtained so great an influence over them that he became all-powerful in their midst, and came to be regarded as their supreme pontiff. He then summoned to his side one by one each of the twelve *amírs*, or captains, whom he had appointed over the community, and to each one he handed a scroll appointing the recipient his executor and successor, and setting forth what he declared to be the true doctrine of Jesus Christ. These scrolls, however, were contradictory, each containing a different teaching concerning such cardinal doctrines as Predestination and Free Will, Faith and Works, and the like, so

1 This fracture of the Story is at least as old as Herodotus.

that when the *Wazir*, having completed these dispositions, died by his own hand, fierce altercations ending in sanguinary conflicts at once arose between the twelve *amirs* and their respective adherents.

So much for this story as it appears in the *Mathnawi*. I have lately come across it in another and probably more primitive form in an old Persian MS. which I bought with many others from the late Ḥájji ʿAbdu'l-Majíd Belshah, formerly one of the Arabic teachers at the London School of Oriental Studies, in January, 1920. It is entitled *Qiṣaṣu'l-Anbiyá* ("Stories of the Prophets"), and appears to be a Persian version by Muḥammad ibn Asʿad ibn ʿAbdu'lláh al-Ḥanafí at-Tustarí of an Arabic original by Shaykh Abu'l-Ḥasan ibnu'l-Hayṣam (? -Haytham). It comprises 216 leaves of 28×20.5 centimetres, each containing 23 lines, is written throughout in a large, clear, archaic *naskh* with rubrications, and is dated in the colophon 5 Dhu'l-Qaʿda, 731 (August 10, 1330). Mr. E. EDWARDS of the British Museum, who examined it before it came into my possession, is of opinion that the work may be identical with that mentioned by Ḥájji Khalífa (ed. FLÜGEL, Vol. IV, p. 518), who ascribes it to Sahl ibn ʿAbdu'lláh at-Tustarí, but it is not identical with *Add. 25, 783* of the British Museum. It contains accounts of all the Prophets from Adam to Muḥammad. The principal sections, indicated by rubrications, are as follows: the Creation (f. 4a); Paradise (f. 7b); the Sun, Moon and Stars (f. 10a); Iblís (f. 14b); Adam (f. 15b); Cain and Abel (f. 22a); Idrís or Enoch (f. 24b); Hárút and Márút (f. 27b); Noah (f. 29a); ʿÁd (f. 32b); Thamúd (f. 36b); Abraham (f. 40a); Lot (f. 49a); Ishmael (f. 52a); Jacob (f. 56b); Joseph (f. 58a); Job (f. 79b); Moses (f. 83a); Dhu'l-Kifl (f. 102a); Samuel (f. 104a); David (f. 105b); Solomon (f. 116a); Bilqís, the Queen of Sheba (f. 119a); Luqmán (f. 130b); Jonah (f. 135a); Ezra (f. 145a); Zachariah and John the Baptist (f. 146a); Jesus Christ (f. 149a); His Disciples (f. 158a); the "Seven Sleepers of Ephesus" (f. 160a); Dhu'l-Qarnayn (f. 176a); Barṣíṣá (f. 178b); the *Aṣḥábu'l-Ukhdúd* (f. 182b); Jirjís (f. 184a); St. Paul (f. 189a); Samson (f. 189b); the Kings of Yaman entitled *Tubbaʿ* (f. 190a); the Prophet Muḥammad (f. 195a).

The account of St. Paul (on f. 189), in which he plays the part assigned to the fanatical Jewish *Wazir* in the *Mathnawi*, is especially interesting, not only as offering a parallel to, and possible source of, Jalálu'd-Dín's narrative, but as indicating the antipathy of Islám to the Pauline influence on Christian doctrine. The text of this passage is as follows:

ذکر بولس،

قال الله تعالى فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ، اهل اخبار گویند که بعد از
آنک حق تعالی عیسی را بآسمان برد ترسایان طریقهٔ نیکو داشتند تا آنگاه
که بولس ایشان را از راه برد و او مردی بود از جهودان و با عیسی و اهل
ملّت او بد بودی و پیوسته مساوی ایشان گفتی و دشمنی کردی، چون پیر
شد گفت که نخواهم که شرّ من ازیشان منقطع شود، پس یک چشم خودرا کور
کرد و ترسایان را گفت مرا می شناسید، گفتند بلی بدترین خلق خدا توئی،
گفت من دوش عیسی را بخواب دیدم لطمهٔ بر چشم من زد و مرا کور کرد و گفت
تا کی اهل ملّت مرا برنجانی، من بلرزیدم و از خواب بر جستم، یک چشم
من از کار افتاده است پیش شما آمدم تا دین و ملّت شما گیرم تا عیسی
از من خشنود شود که من طاقت عتاب او ندارم، ترسایان اورا قبول کردند
وبخانهٔ بردند و او طریقهٔ رهبانان پیش گرفت و همه روز روزه داشتی و همه
شب نماز کردی چندانک مردم برو فتنه شدند، آنگاه گروهی‌را بخواند
و گفت شما نه بینید که لشکر از پیش ملک آید، گفتند بلی، گفت ما می
بینیم که آفتاب و ماه و ستارگان از مشرق بر آیند و مغرب فرو روند، بی
شکّ خدا در مشرق باشد، گفتند بلی، گفت پس اولی آن باشد که در
نماز روی سوی مشرق کنیم، آن گروه از بیت المقدس روی بر گردانیدند
و نماز سوی شرق کردند، بعد از مدّتی گروهی دیگررا بخواند و گفت حق
تعالی همه چیزرا نه از بهر منفعت آدمی آفریده است، گفتند بلی، گفت
چرا باید که گوشت گاو حلال باشد و گوشت خوک حرام، من چنان بینم
که گوشت خوک حلال است، آن گروه گوشت خوک بر خود حلال کردند، بعد
از مدّتی جمعی دیگررا بطلبید و گفت زنده کردن و آفریدن جز خدای تعالی
دیگری‌را میسّر نشود، گفتند نه، گفت پس عیسی باید که خدا باشد
که او مرغ آفرید و مرده زنده کرد، بعد از مدّتی خلق‌را جمع کرد و گفت
دوش عیسی‌را بخواب دیدم، گفت اکنون از تو راضی شدم و دست بر روی
من نهاد، حق از برکت دست او چشم مرا روشن کرد و مرا سخنی چند
گفت که با شما بگویم، از علما و بزرگان خود جمعی‌را اختیار کرده حاضر
کنید تا پیغام بگزارم، ایشان سه مرد از اکابر علماء خود پیش (f. 189b) او

حاضر کردند، گفت یک یک پیش من در آیند، اوّل یکیرا طلب داشت و اورا گفت عیسی مرا گفت چرا مرا بنده خوانید و شما دانید که من مرده زنده کرده‌ام و مرغ آفریدم و کور مادرزادرا بینا کردم و اینها جز خدا نتواند کردن، من خدا ام باید که مرا خدا خوانید، آن مرد قبول کرد که چنین گوید و از پیش او بیرون آمد، پس آن دیگررا طلب داشت و اورا گفت عیسی مرا گفت که امّت مرا بگو که من چیزها کردم که جز خدا نکند، چرا مرا بندهٔ خدا خوانید، من شریک خدا ام، باید که در حق من این اعتقاد کنید، آن مرد ازو قبول کرد و از پیش او بیرون آمد، پس سدیگررا طلب داشت و گفت مرا عیسی گفت من پسر خدا ام و شما دیدید و شنیدید که من چه آفریدم وچگونه مرده زنده کردم، باید که در انجیل همچنین خوانید، آن مرد ازو قبول کرد و از پیش او بیرون آمد، پس بولس هم آن شب خودرا بکشت و بعضی گویند بولس گفت چون پیغام او رسانیدم پیش او خواهم رفت و پیش خلق خودرا بکشت، روز دیگر مردم چون آن حال بدیدند پیش ایشان هر سه رفتند و گفتند بولس پیغام عیسی بشما چه رسانید، هرکس گفتند دیگر دیگر را خلاف کردند و اختلاف میان ایشان بر خاست و بعضی گویند بولس هرسه را گفت که عیسی مرا گفت که من پسر خدا ام، پس هرسه خلاف کردند که این چگونه باشد و اختلاف بدین سبب میان ایشان واقع شد و نام ایشان یکی نسطور بود و یکی ملکا و دیگری مار یعقوب و چون مقالات ایشان طولی دارد و در این چندان فایده نیست دران شروعی نرفت،

(TRANSLATION.)

Account of Paul.

"Saith God Most High: '*So the sects differed amongst themselves* (*Qur'án*, XIX, 38; XLIII, 65). Historians say that after God Most High had brought Jesus into Heaven, the Christians followed a good path until Paul misled them. Now he was a man of the Jews who was evilly disposed towards Jesus and those of His Church, and was ever speaking ill of them and showing enmity towards them. Now when he was grown old he said: 'I do not wish that my malice should be cut off from them'. So he put out one of his eyes and

asked the Christians: 'Do you recognize me?' They answered: 'Yes, thou art the worst of God's creatures'. He replied: 'Last night I saw Jesus in a dream. He struck me a blow on the eye which blinded me, and said: "How long wilt thou afflict my Church?" I leapt up trembling from sleep. One of my eyes was out of action. I have come to you to adopt your Faith and Church, so that Jesus may be satisfied with me, for I cannot bear His reproaches'. So the Christians received him and took him into a house [of theirs], and he adopted the monastic life, fasting all day and praying all night, so that the people were charmed with him. Then he summoned a group [of the Christians] and said: 'Do you not see that the army precedes the King?' They answered: 'Yes'. 'We see', continued he, ,that the Sun, Moon and Stars come up from the East and go down in the West. Doubtless, therefore, God is in the East'. 'Yes', they answered. 'Then', said he, 'it were best that in prayer we should turn our faces towards the East'. So that group turned their faces away from the House of Holiness [Jerusalem] and prayed towards the East. After a while he summoned another group and said: ,Hath not God Most High created everything for the benefit of mankind?' They answered: 'Yes'. 'Why, then', enquired he, 'should the flesh of the cow be lawful, and that of the pig unlawful? I consider that the flesh of the pig is [also] lawful'. So that group made pigs' flesh lawful to themselves. After a while he summoned another party and said: 'To quicken and create is permitted to none save God Most High'. They answered: 'No'. 'Then', said he, 'Jesus must be God, since He created birds and restored the dead to life'. [Again] after a while he assembled the people and said: 'Last night I saw Jesus in a dream. He said, "Now am I well pleased with thee", and laid his hand on my face, and through the blessing of His hand God restored my sight. He also addressed to me several sayings, which I should repeat to you. Choose and gather together a number of your doctors and chief men so that I may convey [to them] my message'. They therefore brought before him three of their chief doctors. 'Let them approach me one by one,' said he. So first he summoned one and said to him, 'Jesus said to me, "Why do you call me a servant [of God] when you know that I have restored the dead to life, created birds, and caused those born blind to see?[1] None but God can do these things. I am God, and you

[1] *Qur'án*, III, 43.

must call me God"'. That man agreed thus to speak [of Christ] and went out from before him [Paul]. Then he summoned the second and said to him, 'Jesus hath commanded me saying, "Tell my Church that I have done things which none but God can do. Why, then, do ye call me the servant of God? I am the associate of God, and you must so believe concerning me"'. The man accepted this statement from him and went out from before him [Paul]. Then he summoned the third and said, 'Jesus said to me, "I am the Son of God: you have seen and heard what I have created and how I have restored the dead to life. Thus must you read it in the Gospel"'. This man also accepted [this statement] from him, and came out from before him. Then that very night Paul killed himself. Some say that Paul said: 'Since I have delivered His message I will go to Him', and slew himself before the people. Next day, when the people beheld this matter, they went to those three and said: 'What message from Jesus did Paul convey to you?' All spoke, each contradicting the other, so that contention arose between them. Some say that Paul said to all three: 'Jesus told me that He was the Son of God'. Then all three disputed, saying: 'How can this be?' and for this reason contention arose amongst them. Now one of them was named Nestorius, one Malká, and the other Már Yaʻqúb; but since their statements are prolix, and there is no great advantage in [repeating] them, we have not entered into them".

Ignoring such absurdities as the representation of Nestorius and Jacobus Baradaeus as contemporaries of St. Paul, or the supposition that the Melchite Church was founded by a man named Malká, this story, intended to explain the origin of the three chief Christian sects known to the Muslims, and of the doctrine of the Divinity of Christ which is so distasteful to them, is evidently, I think, more primitive than the story in the *Mathnawí*, where the twelve *amírs* are rather a vague reflection of the twelve Disciples than the founders of twelve more or less definite sects. In the Persian Ṭabarí (ZOTENBERG's French Translation, Vol. I, pp. 566—7) the origin of the three principal sects of the Christians is ascribed to Iblís and two *Dívs* or Demons associated with him, but though St. Paul is mentioned in this and other Muḥammadan chronicles, I have nowhere else found him represented as the corrupter of Christ's doctrine.

FASSTE MUḤAMMED SEINE VERKÜNDIGUNG ALS EINE UNIVERSELLE, AUCH FÜR NICHTARABER BESTIMMTE RELIGION AUF?

VON

FR. BUHL (Hilleröd, Dänemark).

Zu den für die Auffassung des Islam bedeutungsvollen Fragen, die immer noch von den hervorragendsten Vertretern des Faches verschieden beantwortet werden, gehört die in der Überschrift angegebene. Während z. B. NÖLDEKE[1], GOLDZIHER[2] und T. W. ARNOLD[3] meinen, daß Muḥammed seine prophetische Sendung als eine für die ganze Menschheit bestimmte auffaßte, sind LAMMENS[4], GRIMME[5] und SNOUCK HURGRONJE[6] der Meinung, daß er stets nur sein Land und seine Landsleute vor Augen hatte. Es dürfte deshalb nicht überflüssig sein, die Tatsachen noch einmal einer Prüfung zu unterwerfen, zumal da bei der Behandlung der Frage verschiedene Momente in Betracht zu ziehen sind, so daß sie nicht ohne weiteres mit Ja oder Nein zu beantworten ist.

Die Sache wäre sehr einfach, falls man den Erzählungen[7] von

---

1 *WZKM* XXI, 307.

2 *Vorlesungen über den Islam*, 25.

3 *The Preaching of Islam*, 23 ff.

4 *Études sur le règne du Calife Moawia* I, 422.

5 *Mohammed* I, 122 ff.

6 *Mohammedanism*, 48 f.

7 Die Hauptquellen sind Ibn Isḥāḳ bei Ibn Hišām 971; Ibn Sa'd, ed. SACHAU I 2, 15 ff.; vgl. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* IV, 97 ff.; Ṭabarī, *Annales* I, 1559 bis 1575. Während Ibn Hišām einen auffallend kurzen Auszug aus Ibn Isḥāḳ gibt, finden sich bei Ṭabarī mehrere Überlieferungen, die mit Nennung verschiedener Gewährsmänner, worunter Ibn ʿAbbās und al-Zuhrī, auf ihn zurückgehen. Eigentümlich ist es dabei, daß Ibn Hišām in einem kurzen Auszug zweimal erzählt, was der Prophet in seiner Anrede an die Ausgesandten von Jesus sagte. Das erste Referat schließt mit der Aufzählung der betreffenden fremden Fürsten, parallel mit Ṭabarī I, 1560, 18 ff., das zweite mit Ibn Isḥāḳs Aufzählung der Jünger Jesu, die sich nicht bei Ṭabarī findet. Außerdem setzt Ibn Hišām für den Ǵassāniden al-Ḥāriṯ den Ǵassāniden Ǵabala,

den vom Propheten an verschiedene damalige Herrscher — darunter den byzantinischen Kaiser Herakleios, den persischen Großkönig, den *Muḳauḳis* von Alexandrien und den *Naǧāšī* von Abessinien samt einigen Fürsten in Arabien selbst — gesandten Boten und Schreiben Vertrauen schenken dürfte, denn danach hätte er mit klaren Worten die Vertreter der damaligen Großmächte aufgefordert, die von ihm gestiftete Religion anzunehmen. In der Tat werden diese Gesandtschaften und Briefe von vielen als geschichtlich aufgefaßt und somit der universalistische Charakter der Bestrebungen Muḥummeds als erwiesen betrachtet[1].

Indessen zeigt schon eine flüchtige Lektüre dieser Erzählungen, daß sie jedenfalls nicht ohne weiteres als geschichtlich aufgefaßt werden können, da sie verschiedene Ungenauigkeiten und allerlei handgreifliche legendarische Züge, z. T. ziemlich alberner Natur, enthalten.

Die Erzählungen von dem an den byzantinischen Kaiser gesandten Brief[2] stimmen in der Hauptsache überein, enthalten aber in den Einzelheiten allerlei Variationen. Als Überbringer des Schreibens wird der Kalbite Diḥja genannt. Während dieser es nach einer Tradition dem Kaiser[3] selbst übergeben haben soll, heißt es in einer andern, daß er es dem kaiserlichen Kommandanten in Boṣrā brachte, von dem Herakleios es später holen ließ. Wie der Kaiser von der Wahrheit der Sendung Muḥammeds überzeugt wurde, wird auf verschiedene Weise erzählt. Dabei spielt es in mehreren Berichten eine Hauptrolle, daß er in den Sternen las oder in einem Gesicht

nennt für die Ḥanifa außer Hauḏa noch Ṯumāma und fügt am Ende al-Ḥāriṯ b. ʿAbd Kulāl von Jemen hinzu. GRIMME, a. a. O. 125 meint, er wollte dadurch wie bei den Jüngern Jesu die Zahl 11 erreichen, aber dann hätte er wohl eher die Zahl der Gesandten erweitern können. Wāḳidī bei Ibn Saʿd beruft sich neben Ibn ʿAbbās auf verschiedene Gewährsmänner, deren Berichte er zusammenarbeitet. Er nennt außer den 4 nichtarabischen Fürsten nur Hauḏa und al-Ḥāriṯ von Ġassān.

1 So u. a. KUENEN, *Volksreligion und Weltreligion*, 28; AUG. MÜLLER, *Der Islam im Morgen- und Abendlande* I, 148; MARGOLIOUTH, *Mohammed and the Rise of Islam*[3] 364 ff.

2 Ibn Isḥāk bei Ṭabarī 1561—1568; I. Saʿd I 2, 16; Buchārī, ed. KREHL I, 4 ff.; *Kitāb al-Aġānī* VI, 94.

3 Daß Diḥja zum Kaiser gesandt wurde, erzählt auch Wāḳ. 234, nach dessen Bericht er, als er reich beschenkt zurückkehrte, überfallen und ausgeplündert wurde; aber das geschah ein halbes Jahr vor der für die Gesandtschaften angegebenen Zeit (s. unten). Übrigens erinnert diese Geschichte an die Ausplünderung und Tötung eines andern Boten, der an den König von Boṣrā (d. i. den römischen Kommandanten dort, s. NÖLDEKE, *ZDMG* XXIX, 421; *Die ghassânischen Fürsten* 44) gesandt wurde; Wāḳ. 309.

sah, daß ein Beschnittener Sieger werden sollte, weshalb er, da er die Beschneidung nur bei den Juden kannte, ein Blutbad unter diesen veranstaltete oder wenigstens veranstalten wollte, bis er durch einen Beduinen erfuhr, daß auch die Araber beschnitten werden. Er ließ dann nach einem Manne aus diesem Volke suchen. Abū Sufjān [1], der sich damals auf einer Geschäftsreise in Ġazza aufhielt, wurde darum zum Kaiser nach Jerusalem gebracht. Es entspinnt sich nun ein längeres Gespräch zwischen dem Kaiser und Abū Sufjān, worin dieser, ohne es zu beabsichtigen, durch seine Antworten auf des Kaisers Fragen ihn in seinem Glauben an Muḥammed bestärkt. Andern Traditionen zufolge war es dagegen ein des Hebräischen Kundiger oder ein christlicher Bischof, der dem Kaiser nachwies, daß Muḥammed der erwartete, in der Bibel beschriebene Prophet sei. Nachdem nun Herakleios von der göttlichen Sendung Muḥammeds überzeugt worden war, rief er seine Untergebenen zusammen und forderte sie auf, Muḥammeds Religion anzunehmen, erweckte aber dadurch einen solchen Sturm des Unwillens, daß er schleunigst erklärte, er habe nur ihre Glaubensfestigkeit prüfen wollen. Daneben findet sich eine etwas abweichende Erzählung, wonach der Kaiser, als die Hofleute alle seine Vorschläge ablehnten, sein Maultier bestieg und mit den Worten: Lebewohl, Sūria! die Rückreise nach Konstantinopel angetreten haben soll — eine nicht uninteressante Erinnerung an die bekannten Worte des Herakleios, als er im September 636 mutlos Syrien verließ [2].

Was in einigen dieser Überlieferungen von Abū Sufjān erzählt wird, verrät eine ziemlich eingehende Kenntnis der damaligen Verhältnisse, was aber der ganzen Erzählung keine größere Glaubwürdigkeit zu verleihen imstande ist [3]. Sie ist vielmehr als total unwahrscheinlich zu bezeichnen. Um sich das klar zu machen, braucht

---

1 Nach der gewöhnlichen Auffassung der bekannte Führer der Ḳuraišiten, nach andern dagegen Abū Sufjān b. al-Ḥāriṯ, ein Milchbruder des Propheten, Wāḳ. 329; vgl. Ibn Hišām 811; WÜSTENFELD, *Register*. 425. Vielleicht hat MARGOLIOUTH, a. a. O. S. 366, Recht, wenn er diese Relation als die ursprüngliche betrachtet, da seine nahe Beziehung zu Muḥammed in der Erzählung berührt wird. Es lag ja nahe genug, ihn mit dem bekannten Gegner Muḥammeds zu verwechseln. In den angeführten Quellen fehlt das Gespräch zwischen ihm und dem Kaiser nur bei Ibn Sa'd.

2 Ṭab. I, 1567 f. Sūria wird hier bestimmt als Filastīn, Urdunn, Damascus, Ḥimṣ und das Land diesseits der Straße von Sūria, während das jenseitige Land al-Šām hieß.

3 Vgl. NÖLDEKE, Ṭabariübersetzung, 392 f.

man sich nur daran zu erinnern, daß Herakleios gerade damals[1] von seinem glänzenden Siegeszuge gegen die Perser zurückgekehrt war. Am 6. Januar 628 feierte er das Fest der Lichter in Dastegerd, schloß dann einen Waffenstillstand mit den Persern, die das frühere byzantinische Gebiet räumten, und setzte am 14. September 629 seinem Werke die Krone auf, als er das wiedereroberte heilige Kreuz in Jerusalem aufrichtete. Daß er unter diesen Umständen nicht daran dachte, auf das bloße Verlangen eines unbekannten Arabers hin sich zu dessen Religion zu bekehren, ist klar.

Etwas weniger unvernünftig lautet der Bericht über die Art und Weise, wie der Perserkönig den ihm von ʿAbdallāh b. Ḥuḏāfa überbrachten Brief empfing[2]. Er soll ihn zerrissen und seinen Statthalter Bāḏān in Jemen beauftragt haben, zwei tüchtige Männer zu Muḥammed zu schicken, um diesen aufzufordern, zum Könige zu kommen. Die Boten erfahren in Ṭāʾif, daß er sich in Medina aufhält. Dort angekommen, erregen sie sein Mißfallen durch die Art, wie sie ihre Bärte tragen, und werden auf den folgenden Tag zu ihm bestellt. In der Nacht erhält er vom Himmel die Nachricht, daß der Perserkönig von seinem Sohne Seroë in der Nacht vom 10. Ǧumādā I Anno 7 in der 6. Stunde ermordet worden sei (15. Sept. 628). Trotz ihrer Warnungen gebietet er ihnen, dies dem Perserkönig mitzuteilen und ihm zu sagen, daß Muḥammeds Reich einst das des Perserkönigs mitumfassen werde. Da sich Muḥammeds Aussagen über den Tod Chosroe's bewahrheiteten, nahmen Bāḏān und einige andere Perser den Islām an. Das von Wāḳidī[3] angegebene sehr genaue Datum stimmt nicht mit dem wirklichen Todestage des Perserkönigs[4] überein, und die Dokumentierung der prophetischen Inspiration Muḥammeds charakterisiert hinlänglich die Art der Erzählung. Über das wirkliche Eindringen

---

1 Allerdings sind die Zeitangaben in betreff der Aussendung des Gesandten nicht ganz übereinstimmend. Nach Ṭab. I, 1559, 13 geschah sie im Ḏu-l-ḥiǧǧa Anno 6 (April 628), nach Ibn Saʿd I 2, 15 im Muḥarram Anno 7. Dagegen heißt es unbestimmter, Ṭab. I 1560, 6: zwischen al-Ḥudaibija und dem Tode des Propheten. Davon wird aber die Sendung Diḥja's nicht berührt, denn von ihr heißt es ausdrücklich: nach al-Ḥudaibija, als der Kaiser die Perser in seinem Lande besiegt und von Ḥimṣ nach Jerusalem gezogen war, ebd. 1561, 16 ff.

2 Ibn Saʿd I 2, 16; Ṭab. I, 1571—1575: weitere Ausschmückungen bei MARGOLIOUTH, a. a. O., S. 367 f. Zu ʿAbdallāh, der in Abessinien gewesen war, vgl. Ibn Hišām 785.

3 Ṭab. 1573.

4 S. weiter NÖLDEKE, Ṭabariübersetzung 385; 432.

des Islām in Südarabien gibt es andere, viel glaubwürdigere Überlieferungen[1].

Verfehlten diese Schreiben an die Fürsten der Großmächte ihren Zweck, so soll Muḥammed einen um so größeren Erfolg mit zwei Briefen gehabt haben, die er an den Negus von Abessinien sandte. Den einen von ihnen, durch den er aufgefordert wird, den Islām anzunehmen, legte der Fürst auf seine Augen, stieg dann vom Throne herab und setzte sich demütig auf die Erde; danach schrieb er dem Propheten, daß er seiner Aufforderung folge und zum Islām übertrete. In dem andern Schreiben verlangte Muḥammed, mit Abū Sufjāns Tochter Umm Ḥabība verlobt zu werden. Umm Ḥabība war mit ihrem Manne nach Abessinien ausgewandert, wo dieser vor seinem Tode zum Christentum übertrat, während sie selber dem Islām treu blieb. Auch diesen Wunsch erfüllte der abessinische König und feierte die Verlobung mit großer Freigebigkeit[2]. Während der zweite Teil der Erzählung als geschichtlich möglich betrachtet werden kann, ist der erste Teil sehr zweifelhaft, da vom Übertritt eines *Naǧāšī* zum Islām nirgends in den Quellen die Rede ist; es dauerte vielmehr lange, ehe die Religion Muḥammeds in dieses Land eindrang[3].

Recht eigentümlich stellte sich nach diesen Überlieferungen das „Haupt der Kopten", der sogenannte *Muḳauḳis* oder *Muḳauḳas*, zu dem Schreiben, das der Prophet ihm sandte[4]. Er soll es in eine versiegelte Elfenbeinbüchse gelegt haben und in seinem Antwortschreiben verschwieg er vollständig die an ihn gerichtete Zumutung, Muhammedaner zu werden. Dagegen sandte er Muḥammed als eine Art Entschädigung ein weißes Maultier und zwei[5] koptische Sklavinnen, von denen Muḥammed die eine, die schöne Mārija, zu seinem Kebsweib machte. Dies war die Mārija, die ihm die Freude bereitete, ihm einen Sohn, Ibrāhīm, zu gebären, der jedoch bald starb — falls der Bericht von der an seinem Todestage stattfindenden Sonnenfinsternis richtig ist, am 27. Januar 632, kaum ein halbes Jahr vor

---

1 Vgl. jetzt SPERBER, *Die Schreiben Muḥammeds an die Stämme Arabiens*. 1916, S. 76 ff.

2 Ibn Sa'd I 2, 15; Ṭab. I, 1569 ff. — Über Umm Ḥabība Ibn Sa'd VIII, 68—71 und dazu RECKENDORF, *OLZ* 1924, 353.

3 Vgl. *Enzyklopaedie des Islām* I, 126.

4 Ibn Sa'd I 2, 16; Ṭab. I, 1561; 1575.

5 Nach Ṭab. I, 1562, 6 vier.

Muḥammeds eignem Tode[1]. Man steht also hier auf etwas festerem Boden, aber als Ganzes betrachtet ist auch diese Erzählung wenig vertrauenerweckend. Denn eine merkwürdigere Antwort auf die Aufforderung, das Christentum mit einer andern Religion zu vertauschen, als diese Sendung, läßt sich schwerlich denken; und man macht sich wohl eine zu geringe Vorstellung von dem Propheten, wenn man annimmt, daß er sie ohne weiteres annahm. Dazu kommt noch, daß der in dieser Erzählung auftretende *Muḳauḳis* eine sehr zweifelhafte Größe ist, die sich mit den übrigen historischen Nachrichten schwer vereinbaren läßt[2].

Näher auf die Schreiben an die beiden christlichen Fürsten in Arabien, den Ġassāniden Ḥāriṯ b. Abī Šamir[3] und Hauḏa b. ʿAlī in Jamāma einzugehen, ist nicht vonnöten, da aus andern Angaben sicher hervorgeht, daß es Muḥammeds Ziel war, ganz Arabien zur Annahme des Islām zu zwingen, so daß es auf die Echtheit oder Unechtheit der an sie gerichteten Schreiben nicht ankommt[4].

Neben den rein legendarischen Zügen, die sich an verschiedenen Stellen in diesen Erzählungen finden, begegnet uns noch ein sehr charakteristischer, der ihnen allen gilt. Nach Wāḳidī[5] waren die Gesandten Muḥammeds plötzlich imstande, die Sprachen der Völker, zu denen sie geschickt wurden, zu verstehen. Das ist eine Nachahmung des Pfingstwunders Apostelgesch. 2, 4 ff., wie es unzweideutig

1 Rhodokanakis *WZKM* XIX, 78 ff.; Mahler, ebd. 109 ff.

2 Über die verschiedenen Versuche, den *Muḳauḳis* nachzuweisen und seine Titel zu erklären, s. besonders Butler, *The Arab Conquest of Egypt*, 1902, 508 ff. Nach ihm ist der wirkliche, in den echt historischen Berichten auftretende *Muḳauḳis*, der grausame Verfolger der monophysitischen Kopten, der kaiserliche Vizekönig und Patriarch Cyrus, der im Jahre 631 von Herakleios ernannt wurde. Ist dies richtig, so ist seine Erwähnung unter den Fürsten, an die Muḥammed 628/29 Briefe sandte, ein Anachronismus (Butler 523) und der von Wāḳidī (Ṭab. I, 1575, 6) u. a. gebrauchte Ausdruck: der *ʿaẓīm* der Kopten, ganz schief.

3 Im Ṭabarītext: Šimr. Das Ṭab. 1568, 13 hinzugefügte: al-Munḏir ibn, fehlt sonst und ist wohl zu streichen.

4 Um die Unzuverlässigkeit auch dieser Erzählungen zu zeigen, genügt es, daran zu erinnern, daß der Name Ḥāriṯ b. Abī Šamir öfters figuriert, wo die echte Überlieferung versagt; der wirkliche Ġassānidenfürst dieses Namens lebte früher, Nöldeke, *Die ghassânischen Fürsten*, 21 f. Daß Hauḏa nach Ibn Saʿd I 2, 18 die Herrschaft mit Muḥammed teilen wollte, ist wohl der Erzählung von dem Ḥanīfapropheten Musailima entlehnt, wo dieser Zug natürlich ist (gegen Grimme, *Mohammed* I, 126.)

5 Ibn Saʿd I 2, 15; 19.

aus der Darstellung des Ibn Isḥāḳ hervorgeht, wo von Jesu Jüngern die Rede ist[1].

Was endlich die Schreiben selbst angeht, deren Wortlaut einige Male mitgeteilt wird[2], so liefern sie in ihrer Inhaltlosigkeit einen deutlichen Beweis ihrer Unechtheit. Ohne jeglichen Versuch, die Überlegenheit des Islām dem Christentume oder dem Parsismus gegenüber darzulegen, fordern sie in aller Kürze die Adressaten auf, sich der Religion Muḥammeds anzuschließen. Am ausführlichsten ist das Schreiben an den Kaiser, der wenigstens durch das Wortspiel *tuslim taslam* und durch die Aussicht auf doppelten Lohn gelockt wird. Zwar hat man geglaubt, das Autograph zu dem Schreiben an den *Muḳauḳis* gefunden und damit einen Beweis für die Echtheit der Briefe gewonnen zu haben, aber dieser Fund muß sicher mit großer Skepsis betrachtet werden. Er ist dem Briefe an den Kaiser genau nachgebildet; und ist die oben erwähnte Auffassung BUTLER's richtig, so ist seine Unechtheit evident, da er den Ausdruck *ʿaẓim al-ḳibṭ* benutzt[3].

Die hier kurz berührten kritischen Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Erzählungen von Muḥammeds Gesandtschaften sind derart, daß sie es unmöglich machen, diese, wie sie vorliegen, als brauchbare geschichtliche Dokumente zu betrachten. Sie verraten auf Schritt und Tritt eine später entwickelte, dogmatisch bestimmte Auffassung von Muḥammed und seiner Religion und sind ganz verschieden von dem Realismus in den von Ibn Saʿd gesammelten echten Schreiben des Propheten an die arabischen Stämme. Es fragt sich aber, ob es nicht möglich wäre, nach Ausmerzung der legendarischen Züge, eine geschichtliche Grundlage in ihnen nachzuweisen, nach welcher Muḥammed sich wirklich an die damaligen Fürsten außerhalb Arabiens gewandt hätte, um sie zum Religionswechsel aufzufordern. Das meinen in der Tat mehrere, darunter, wie es scheint, auch WELLHAUSEN, wenn er schreibt: „erdichtet sind zwar nicht die Botschaften, aber die Briefe an den Kaiser, den Kisrā, die Ghassāniden, den Negūs und den *Muḳauḳis*"[4]. Bei näherer Betrachtung er-

1 Ibn Hišām, 971 f. Ṭab. I, 1560; vgl. Ibn Saʿd I 2, 19.

2 Buchārī, I, 6; Ṭab. 1565, 4; 1568, 15; 1571, 13.

3 S. BELIN, *Journal asiat.* Sér. V, Tome 4, 482 ff.; Zaidān in *Hilāl* 1904, 103 ff.; C. H. BECKER, *Papyri Schott-Reinhardt* I, 3. Der in ihm gebrauchte Ausdruck *iẓm al-ḳibṭ* entspricht *iẓm al-maǵūs* in dem Briefe an den Perserkönig und dem sonderbaren *iẓm al-jarīsīna* (Ṭab. I, 1565 *al-akkarīna*) in dem Briefe an den Kaiser.

4 *Skizzen und Vorarbeiten* IV, 90.

weist sich jedoch diese Annahme als höchst unwahrscheinlich, und m. E. haben H. GRIMME[1] und CAETANI[2] entschieden recht, wenn sie diesen Erzählungen jeden historischen Wert absprechen.

In der Zeit, in welche sie uns versetzen, drehten sich die Gedanken Muḥammeds vor allem um die immer näher rückende Bezwingung Mekkas, die für ihn und sein Werk eine Lebensfrage geworden war. Dann spricht aber alle Wahrscheinlichkeit dagegen, daß er sich neben diesem sehr realen und greifbaren Ziele auf einen so abenteuerlichen Versuch wie die Bekehrung der damaligen Großkönige hätte einlassen sollen, dessen absolute Wirkungslosigkeit ihm selbst klar sein mußte, und der ihm nur in den Augen seiner Anhänger schaden konnte. Die Mittel, die er sonst benutzte, um seinen Landsleuten Schrecken einzujagen oder ihre Herzen durch materielle Vorteile zu gewinnen, versagten ja vollständig diesen Fürsten gegenüber. Um derartige Berichte glaubhaft zu finden, müßte man ganz andere Quellen haben als die, deren Unzuverlässigkeit auf Schritt und Tritt an den Tag tritt. Was Muḥammed allen guten Überlieferungen nach wollte, und bis zu einem gewissen Grad auch erreichte, war die Alleinherrschaft des Islām in seinem Vaterlande; in Arabien durften nicht zwei Religionen geduldet werden[3]. Das galt auch von den zum byzantinischen Machtbereiche gehörenden Gegenden, insofern sie von Arabern bewohnt waren, und deshalb schickte er nicht nur wiederholt Kriegsscharen nach dem Ostjordanlande, die begangene Übergriffe rächen sollten[4], sondern unternahm selbst den großen Zug nach dem „Lande der Romäer"[5], der bei Tabūk endete; ebenso war er bestrebt, in Ost- und Südarabien, wo die Perser herrschten, festen Fuß zu fassen. Darüber hinaus gingen seine Pläne aber nicht, und z. B. die Verschenkung Hebrons und seines Gebietes ist sicher nichts als eine spätere Fiktion mit leicht zu durchschauender Tendenz[6].

Hat also Muḥammed wirklich Gesandte und Briefe an fremde Fürsten geschickt, so hat es sich gewiß um andere Dinge gehandelt

---

1 *Mohammed* I, 124 ff.

2 *Annali dell' Islam* I, 725—739.

3 Wā., 287.

4 Auch die Expedition Usāma's, die Muḥammed unmittelbar vor seinem Tode anordnete, war eine Strafexpedition.

5 Vgl. Ibn Hišām 956; Ibn Sa'd I 2, 84, 9.

6 Vgl. SPERBER, a. a. O. 66 ff.

als um Missionsbestrebungen. Und hier trifft es sich nun glücklich, daß an einigen Stellen der Erzählungen ziemlich deutlich durchschimmert, daß die Aussendung der Boten ursprünglich harmlose Zwecke verfolgte. Während die Sendung eines Maultiers und zweier hübscher Sklavinnen, wie oben bemerkt, eine gar zu merkwürdige Antwort auf einen Bekehrungsversuch wäre, paßt sie vortrefflich, wenn die Unterhandlungen sich um diplomatische und politische Fragen, wie Bundesschließungen u. dgl. gedreht haben. Und während Muḥammed nach der gewöhnlichen Darstellung zwei sehr verschiedene Schreiben an den *Nağāšī* gesandt haben soll, eins um ihn zum Übertritt zu bewegen und ein mehr privates, worin er ihm gebot, ihm die Tochter Abū Sufjān's zur Frau zu verschaffen, ist an einer Stelle[1] nur von letzterem die Rede, wodurch die Sache viel natürlicher wird. Auch ist es beachtenswert, daß der angebliche Brief an den Kaiser von Diḥja dem Kommandanten in Boṣrā übergeben wird, was mehr auf politische Verhältnisse hinweist als auf Missionsbestrebungen, wie ja auch nach einer anderen Stelle[2] Diḥja, als er beim Kaiser gewesen war, nach gewöhnlicher diplomatischer Sitte reich beschenkt entlassen wird.

Aus Erinnerungen an solche Verhandlungen haben dann Spätere, von dogmatischen Voraussetzungen ausgehend und von neutestamentlichen Vorstellungen beeinflußt, ein umfassendes Missionsunternehmen des Propheten geschaffen und dadurch der Auffassung vom Islam als der Religion der ganzen Menschheit einen prägnanten Ausdruck gegeben.

Anders würde sich die Sache freilich stellen, wenn, was viele meinen, der Ḳur'ān selbst öfters die universelle Bestimmung der Sendung Muḥammeds klar erwähnte. Es muß hier zugegeben werden, daß sich etliche Stellen darin finden, die diesen Gedanken auszudrücken scheinen, wenn man sie vom Zusammenhang lostrennt und nicht im Lichte der geschichtlichen Verhältnisse betrachtet. Zu den charakteristischen ḳur'ānischen Ausdrücken gehört die Mehrheitsform *'ālamūna*, ein entlehntes Wort, das eigentlich „Welten" und danach: „Wesensklassen", besonders „Vernunftwesen" und namentlich: „Menschen" bedeutet[3]. Mit vorgestelltem *li* sagt es nach dem Wortlaut

1 Wāḳ., 304.

2 Wāḳ., 234.

3 Vgl. FLEISCHER in den *Berichten der sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften* 1874, S. 149.

aus, daß etwas auf die Menschheit berechnet ist und für sie Bedeutung hat. So: das erste für die Menschen gegründete Bethaus war das in Bakka, gesegnet, eine Leitung *„lil-ʿālamīna“* 3, 90; „wir führten Abraham und Lot zu dem Lande, das wir gesegnet haben *lil-ʿālamīna*“ 21, 71; Maria und Jesus sind „Zeichen *lil-ʿālamīna*“ 21, 91, ähnlich von Noah 29, 14; vgl. noch: in der Schöpfungsgeschichte des Himmels und der Erde, in der Verschiedenheit der Sprachen und Farben sind „Zeichen *lil-ʿālamīna*“ 30, 21. Derselbe Ausdruck findet sich nun mehrmals, wenn von der Sendung Muḥammeds und den ihm gegebenen Offenbarungen die Rede ist. So: „gelobt sei der, der *al-furḳān* zu einem Knechte gesandt hat als Ermahner *lil-ʿālamīna*“ 25, 1; „wir haben dich gesandt aus Barmherzigkeit *lil-ʿālamīna*“ 21, 107; der Ḳur'ān ist eine *„dikrā lil-ʿālamīna“* 6, 90; ich verlange ja keinen Lohn, „es ist nur ein *dikr lil-ʿālamīna*“ 12, 104; 38, 86ff.; vgl. 68, 52; 81, 27. Daran schließen sich noch einige Stellen, die dasselbe mit andern Worten ausdrücken: wir haben dich als „Boten *lil-nāsi* gesandt“ 4, 81; „oh, ihr Menschen, ich bin Allāhs Bote zu euch allen insgesamt (*ǧamīʿan*)“ 7, 151.[1]

Betrachtet man aber diese Stellen im Zusammenhang mit Muḥammeds andern Aussagen und seiner damaligen Stellung, so verliert sich ihre Beweiskraft. Zunächst ist zu beachten, daß sie mit wenigen Ausnahmen der mekkanischen Periode des Propheten angehören, wo er sich bekanntlich nur berufen fühlte, seinen Landsleuten das zu bringen, was schon die älteren Propheten den „Schriftleuten“, den Christen und Juden, mitgeteilt hatten, und wo seine Aufgabe sich auf die Araber beschränkte, zu denen früher kein Prophet gekommen war (6, 157; 28, 46; 32, 2; 34, 43; 36, 5). Man verwirrt deshalb nur das klare Bild, wenn man ihm zu der Zeit den Gedanken imputiert, eine weltumfassende Aufgabe lösen zu müssen. Das wird auch an einigen Stellen so deutlich wie möglich ausgedrückt. So heißt es 6, 92, gleich nach dem oben zitierten 90. Vers: der Ḳur'ān ist eine Warnung für die Mutter der Städte (d. i. Mekka) und ihre

1 Ob, wie allgemein angenommen, 34, 27 („wir haben ihn gesandt *kāffatan lil-nāsi*“), hierher gehört, ist mir zweifelhaft. Zwar hat *kāffatan* 2, 204; 9, 36; 123 die Bedeutung: insgesamt; aber es steht dann hinter dem betreffenden Worte und die Übersetzung paßt nicht Ibn Hiš. 150, 9, wo ein Parallelismus *raḥmatan lil-ʿālamīna wa-kāffatan lil-nāsi* vorliegt und noch weniger ebd. 972, 4; Ṭab. I, 1560, 12 „Allāh hat mich gesandt *raḥmatan wa-kāffatan*“. Ist es vielleicht ein Verbalabstraktum von *kaffa*, „schützend zurückhalten“ (vgl. z. B. Ṭar. *Muʿallaḳa*, 92)? Ebensowenig gehört 36, 70 (vgl. Ṭab. I, 1571, 16) hierher, da: wer lebendig ist, nicht alle Lebenden bedeutet.

Umgebung; und ähnlich 42, 5: wir haben dir die Offenbarung gegeben und ein arabisches Buch, damit du die Mutter der Städte und die umwohnenden Leute ermahnest; vgl. noch 26, 214: warne deine nächsten Stammesgenossen[1]. Zwar findet GOLDZIHER[2] diesen Punkt nicht entscheidend, „da es ja nicht anders möglich war, als daß er den inneren Ruf, die Angst um die Verdammnis der Ungerechten zunächst auf den ihm nächsten Kreis bezog, dessen Anschauung ihn das Bewußtsein seines Prophetenberufes inne werden ließ ... sein nächster Angriffspunkt ist natürlich sein eignes Volk und Land". Von einer künftigen Erweiterung der Tätigkeit Muḥammeds ist aber in den mekkanischen Abschnitten nirgends die Rede; und es darf auch nicht übersehen werden, daß er jedenfalls damals den Tag des Gerichts als nahe bevorstehend erwartete. Entscheidend ist es aber m. E., daß die Beschränkung seiner Verkündigung auf Arabien nicht auf einer praktischen Zurechtlegung, sondern auf dem zentralen Gedanken Muḥammeds beruhte, daß die Offenbarung, die er mitteilen sollte, ein „arabischer Ḳur'ān" war (12, 1; 13, 37; 20, 112 u. oft), eine Art Übertragung der himmlischen Schrift *al-kitab* in die dem Propheten und seinen Landsleuten allein verständliche Sprache, im Gegensatz zu den Schriften der „Schriftbesitzer", die den Arabern verschlossene Bücher waren. Bei dieser Sachlage ist es nicht leicht zu verstehen, wie Muḥammed damals hätte träumen können, später seine nationale Tätigkeit mit einer universellen zu vertauschen, da es ja nicht in seiner Macht stand, die sprachliche Form seiner Offenbarung zu ändern.

Unter diesen Umständen scheint es mir notwendig, die oben angeführten Aussagen als relative zu fassen und sie so zu verstehen, daß sie nicht mit den klaren Grundgedanken Muḥammeds in Streit geraten. Hier hat nun SNOUCK HURGRONJE[3] daran erinnert, daß *'ālamīna* eins der am meisten mißbrauchten Reimworte des Ḳur'ān ist, und daß *al-nās* nicht: die Menschheit, sondern: jedermann bedeutet. Was das letzte Wort betrifft, erinnere ich besonders an 22, 25: das heilige Bethaus, das „wir *lil-nāsi* gemacht haben, für die festwohnenden so gut wie für die umherziehenden (oder in Zelten weilenden)", wo die ausschließliche Beziehung auf die Araber klar ist[4].

---

1 Vgl. zu diesem Ausdruck Ṭab. I, 1171, 6.

2 *Vorlesungen*, 25 f.

3 *Mohammedanism*, 46.

4 Vgl. Ausdrücke wie: 'Ali drohte damit, *bigamī'i-l-nāsi* gegen die Syrer auszurücken, Dīnawarī, 191, 18.

Möglich ist es jedoch, daß die universalistische Prägung jener Stellen etwas mehr ist als eine leere Redensart. War auch die Aufgabe Muḥammeds national begrenzt, so lag doch insofern ein gewisser Universalismus in seiner Verkündigung, als er ja das vortrug, was frühere Propheten den andern Völkern in ihren Sprachen mitgeteilt hatten („niemals sandten wir einen Boten als in der Sprache seines Volkes" 14, 4). Jedem Propheten war ein national bestimmter Wirkungskreis angewiesen, wenn es auch immer dieselbe, für die ganze Menschheit bestimmte göttliche Offenbarung war, die sie vortrugen. So war Jesus zu den Juden gesandt (3, 43), und ihnen sollte er ein *maṯal* sein (43, 59), aber daneben heißt es, daß er und seine Mutter Zeichen *lil-ʿālamīna* waren (21, 91). Hiernach läßt es sich dann verstehen, daß Muḥammed und der Ḳur'ān zu „den Menschen" gesandt waren, denn „er hat euch die Religion vorgeschrieben, die wir Noah auferlegt, die wir dir geoffenbart, und die wir Abraham, Moses und Jesus auferlegt haben: haltet fest an der Religion und spaltet euch nicht darin" (42, 11). Die von Allāh geoffenbarte Religion ist also, trotz der Mehrheit der Vermittler, eine Einheit, und als einer der Verkünder dieser für die Menschheit bestimmten Offenbarung konnte Muḥammed *lil-ʿālamīna* von sich sagen, wenn auch seine Sendung nur dem Volke galt, das den arabischen Ḳur'ān verstehen konnte, wie nur die „Schriftbesitzer" die Offenbarungen verstanden, die in ihren Sprachen mitgeteilt waren.

Muß nun für die mekkanische Zeit jeder Gedanke an eine bewußte und wirkliche Universalierung der dem Propheten gestellten Aufgabe abgewiesen werden, so könnte man mit weit größerem Rechte eine solche für seine Tätigkeit in Medīna vermuten. Als Gegner der Juden und, wenn auch in milderem Grade, der Christen, sah er nun im Islām die einzig wahre Religion, die unverfälschte Wiedergabe der dem Abraham geschenkten Uroffenbarung, *millat Ibrāhīm* (4, 124; 3, 79 usw.), die nicht nur von den Heiden verunstaltet, sondern auch von den Anhängern der älteren Offenbarungsreligionen nicht in ihrer Reinheit bewahrt worden war. „Wenn jemand eine andere Religion sucht als den Islām, wird sie nicht von ihm entgegengenommen werden, und er wird in der jenseitigen Welt zu den Verlorenen gehören" (3, 79). Die Konsequenz davon müßte sein, sollte man meinen, daß er sich jetzt an die ganze Menschheit wandte, um ihr die volle Wahrheit zu verkünden und sie zur Annahme des Islām aufzufordern, ungefähr wie es in den oben behandelten

Schreiben geschieht; aber dem entsprechen die Tatsachen nicht. Um dies zu verstehen, muß man vor Augen haben, welch tief eingreifende Veränderung Muḥammeds Gedanken und Anordnungen in dieser Periode durchmachten. Seine Religion wurde eine ausgeprägt nationale, in Mekka zentralisierte mit stets wachsendem politischen Charakter, und nach und nach wurde das Verhältnis zwischen seiner und den anderen Religionen immer mehr eine Machtfrage. In der mekkanischen Periode war natürlich nie von einer Propaganda durch Zwang die Rede, und selbst der Gedanke an Repressalien wird nur schüchtern gestreift; Anhänger durften nur durch eine „weise und schöne" Überredung gewonnen werden, 16, 126 f. Am Anfang der medinischen Zeit hieß es noch: kein Zwang in der Religion!, die Wahrheit hat sich vom Irrtum geschieden (2, 257; vgl. 3, 19). Seine Bestrebungen bezogen sich jetzt zunächst nur auf politische Ziele, und in seinem Schreiben an die verschiedenen arabischen Stämme ließ er vorläufig das religiöse Moment völlig zurücktreten[1]. Nur Mekka gegenüber wurde das Verhältnis anders, denn hier galt es nicht nur, sich für die erlittenen Verfolgungen (22, 40) und die fortdauernde Aussperrung von dem Heiligtume des schwarzen Steines (8, 34) zu rächen, sondern auch Herr über das heilige Gebiet zu werden, das Muḥammed zum Mittelpunkt seiner Religion gemacht hatte. Das war die Wurzel des „heiligen Krieges", *al-ǧihād fī sabīli-llāhi*, den einige Apologeten sehr mit Unrecht zu einem bloßen Verteidigungskrieg haben herabdrücken wollen[2]. In ein neues Stadium trat dieser Krieg, der den Gläubigen als eine Hauptpflicht auferlegt wurde (2, 212), als Muḥammed im Jahre 9 d. H. die Heiden von der Teilnahme am großen Wallfahrtsfest ausschloß und ihnen nach einer viermonatigen Frist die Wahl ließ zwischen Annahme des Islām oder einer schonungslosen Bekämpfung (9, 5 f.; vgl. 48, 16). Dadurch wurde der heilige Krieg ein wirklicher Religionskrieg, wo-

---

1 Vgl. SPERBER, a. a. O., S. 15 f.

2 MOULOWI CHERAGH ALI, *A Critical Exposition of the Popular Jihad*.... 1885; ARNOLD, *The Preaching of Islām*, 347 ff.; vgl. OBBINK, *De heilige Oorlog* 1901. Die Restriktionen 2, 186 ff. haben nicht viel zu bedeuten bei einem Manne, der in dem bloßen Verdacht eines Treubruches einen casus belli sah (8, 60). Es gehört eine nicht geringe Kunst dazu, die Plünderungen der mekkanischen Karawanen in eine reine Selbstverteidigung zu verwandeln, und nicht weniger klar liegt die Sache, wenn der Prophet sich fortwährend über die Unlust seiner Leute, in den Krieg zu ziehen, bitter beklagt, z. B. 2, 212; 4, 79; 86. Sehr unbequem war ihm auch die unkriegerische Haltung der Mekkaner, bis schließlich ein Zufall zu der Schlacht bei Badr führte.

durch Muḥammed seinem Ziele: die Religion, *al-dīn*, soll Allāh allein gehören (2, 189; 8, 40), näher rückte. Aber dieser Krieg spielte sich lediglich auf arabischem Boden ab und diente der dort errichteten religiös-politischen Gemeinschaft. Und selbst innerhalb der Grenzen Arabiens wurde die Tendenz, den Islām zu einer Universalreligion zu machen, wesentlich dadurch beschränkt, daß Muḥammed es den Christen und Juden erlaubte, ihre Religion zu behalten, wenn sie durch Zahlung einer Abgabe *ǧizja* seine politische Oberherrschaft anerkannten. Wie diese „Schriftbesitzer" wurden außerdem die Anhänger der persischen Religion *al-maǧūs* behandelt, was später den besser Orientierten auffiel[1]. Deutlicher konnte Muḥammed nicht zeigen, daß er es damals nicht als seine Aufgabe ansah, alle Menschen zur Anerkennung seiner Religion zu bringen; ja, man kann mit einem gewissen Rechte sagen, daß er jetzt von einem religiösen Universalismus weiter entfernt war, als in der mekkanischen Periode.

Von dieser begrenzten Ausbreitung der Religion Muḥammeds durch Drohungen und Angriffe abgesehen, geschah die Propaganda durch die Reden des Propheten und die seiner missionierenden Anhänger. Hiervon erfährt man nur wenig durch den Ḳur'ān, wo ein Satz wie: „sucht ein Götzendiener Schutz bei dir, so gib ihm Schutz und Aufenthalt, damit er höre Allāhs Wort, und laß ihn dann wieder hingehen, wo er sicher ist" (9, 6), zu den Seltenheiten gehört. Die Sendschreiben des Propheten enthalten hauptsächlich Bestimmungen über die zu entrichtenden Abgaben und setzen deshalb Leser voraus, die aus irgendeinem Grunde schon bereit waren, dem Islām beizutreten[2]. Allerdings ist wohl anzunehmen, daß Muṣ'ab b. 'Umair[3] nicht der einzige war, der sich für Muḥammeds Religion begeisterte und sie durch Belehrungen auszubreiten suchte. Aber immerhin be-

1 Beladsori ed. DE GOEJE, 78. Im Ḳur'ān selbst ist davon nicht die Rede (vgl. dagegen 22, 17), wohl aber in den Sendschreiben des Propheten, Ibn Sa'd I 2, 19; Belads., 78. Wahrscheinlich wagte er es nicht, ein Aufgeben ihrer Religion von ihnen zu verlangen. Übrigens war die mildere Behandlung der Schriftvölker eigentlich recht willkürlich, wenn man bedenkt, daß er 9, 30f. (zitiert in dem Schreiben Ibn Sa'd I 2, 22, 6) sowohl die Juden als die Christen beschuldigt, andere Götter neben Allāh zu verehren, also auf dem Standpunkt der Heiden zu stehen; vgl. Sūra 98.

2 Am weitesten in bezug auf Belehrungen geht die Instruktion an 'Amr b. Ḥazm, Ibn Hiš. 961 f.; Ṭab. I, 1727 ff.; aber die Zweifel an der vollen Authentizität dieses Schreibens, die Caetani geltend gemacht hat, sind m. E. durch die Gegenbemerkungen SPERBERS, S. 85 ff. nicht entkräftet.

3 Vgl. den Art. in der *Enzyklopädie des Islām*.

schränkte sich das nur auf Arabien, und von einer Mission außerhalb dieses Landes ist nirgends die Rede.

Ob der Prophet sich in einzelnen Augenblicken kühnen Träumen von einer künftigen weiteren Ausbreitung des Islām hingegeben hat, ist sehr zweifelhaft — davon gesprochen hat er jedenfalls nicht, und es finden sich nirgends Spuren, die darauf hinweisen könnten. Erst seine Nachfolger waren es, die durch ihre kühnen Eroberungen die Grenzen Arabiens sprengten und den Weg bahnten, auf welchem der Islām eine Weltreligion werden sollte. Aber auch sie schränkten seinen Universalismus ein, indem sie in betreff der Schriftbesitzer der von Muḥammed eingeführten Praxis folgten; und die massenhaften Übertritte zum Islām in den folgenden Zeiten wurden nicht durch missionierende Tätigkeit hervorgerufen, sondern durch das Bestreben der besiegten Völker, günstigere äußere Vorteile zu erlangen. Dazu kommt noch, daß man sich die Kenntnisse der Durchschnittsaraber vom Inhalt des Ḳur'āns in jenen kriegerischen Zeiten kaum dürftig genug vorstellen kann[1]. Erst als der Islām sich durch die Berührung und die Kontroversen namentlich mit dem Christentum vertieft und vergeistigt hatte, darf man ein Streben nach Verbreitung der Religion Muḥammeds durch geistige Waffen erwarten[2].

Muß man nach alledem die hier behandelte Frage negativ beantworten, so ist jedoch anderseits daran zu erinnern, daß Muḥammed indirekt nicht unwesentlich zur Erweiterung der von ihm gestifteten Gemeinde über die Grenzen Arabiens hinaus beigetragen hat. Von Bedeutung ist es hier zunächst, daß Teile Arabiens unter der Herrschaft fremder Fürsten standen, in Nordarabien unter dem byzantinischen Kaiser, in Süd- und Ostarabien unter den Sassaniden. Muḥammeds Bestreben, sein Programm unter der dortigen arabischen Bevölkerung durchzuführen, brachte ihn naturgemäß in ein feindliches Verhältnis zu diesen Reichen, und damit war der Grund gelegt zu etwaigen späteren Zusammenstößen, auf dem die weiterstrebenden Nachfolger bauen konnten. Und ferner ist es klar, daß die überschwenglichen Ausdrücke des Propheten *lil-ʿalamīna* und *lil-nāsi ǧamīʿan* bei diesen erweiterten Bestrebungen eine bedeutende Wirkung ausüben mußten, da sie von ihrem Zusammenhang getrennt, weit umfassendere Perspektiven zu eröffnen schienen.

---

1 Vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns* II, 7.

2 Arnold, a. a. O. S. 353ff. teilt ein sehr interessantes Bekehrungsschreiben aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts mit.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS.

HEFFENING, WILLI, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen*. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh. Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1925. XX, 219 S. (darunter 41 S. arabische Texte). 8⁰. (Beiträge zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients, herausgegeben von Dr. WILLI HEFFENING, Band I.)

Die zu besprechende Arbeit von HEFFENING eröffnet eine Sammlung von „Beiträgen zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients". Das Vorwort hebt die Wichtigkeit des Studiums der Wirtschaftsgeschichte der islāmischen Länder und des Systems und der Geschichte des islāmischen Gesetzes gebührend hervor. In Parenthese möchte ich mir die Frage erlauben, ob diese zwei Gebiete wirklich eine Einheit in dem Sinne bilden, daß man von einer „Rechts- und Wirtschaftsgeschichte des Islam" (S. IX) sprechen könnte. Doch wenn das Programm auch vielleicht nicht ganz einwandfrei formuliert sein mag, jedenfalls ist die Sammlung freudig zu begrüßen (auch der Dank an den wagemutigen Verleger sei nicht vergessen); wie die Liste der in Aussicht genommenen Bände auf S. X zeigt, haben wir aus ihr manch hochinteressante Publikation zu erwarten, und das ist doch die Hauptsache.

Nun zu HEFFENINGS Arbeit selbst! S. IX wird mit Recht festgestellt, daß die Teilgebiete des *Fiqh*, die nach moderner Auffassung eigentlich juristischen Inhalts sind, im Verhältnis zu den religiös-rituellen noch wenig Bearbeitung gefunden haben. Für ein derartiges Teilgebiet, nämlich die Institution des *amān*, will HEFFENING das nachholen. Die Wahl des Themas, auf das Verf. durch M. HARTMANN, dessen Andenken das Buch auch gewidmet ist, hingewiesen wurde, konnte in der Tat nicht glücklicher sein: es handelt sich um eine Institution, die nicht im Mittelpunkt des Interesses der *Fuqahā'* stand, daher auch ihren für uns oft so störenden abstrakten Spekulationen weniger stark ausgesetzt war, eine Institution, bei der die Erforschung des Verhältnisses zwischen Rechtstheorie und Rechtspraxis besonders leicht und erfolgversprechend ist. Ferner ist schon der

erste Eindruck, den man von dem Buch erhält und der sich bei näherem Studium noch vertieft, der eines unermüdlichen Fleißes und einer ganz erstaunlichen Belesenheit in den *Fiqh*-Werken und der abendländischen Literatur.

Die Methode, die HEFFENING in seiner Arbeit verfolgen will, stellt er S. 3 der Einleitung in Gegensatz zu der bisher in den Behandlungen des islāmischen Rechts üblichen: er will einen Längsschnitt, keinen Querschnitt geben. Was die Berechtigung eines derartigen Verfahrens anlangt, so kann man ihm nur zustimmen. Doch geschieht, glaube ich, den früheren Darstellungen durch HEFFENING etwas Unrecht: daß die Lehren der jungen *Fiqh*-Kompendien z. B. von SACHAU und JUYNBOLL über Gebühr[1] verallgemeinert worden seien, ist doch kaum zutreffend, und außerdem nennt ja Verf. selbst eine Reihe von Bearbeitungen, die die Entwicklung des *Fiqh* bis zu seiner Kodifikation (das ist übrigens ein recht anfechtbarer Begriff!) darstellen; das sind doch Längsschnitte, wenn sie sich auch auf eine bestimmte — meiner Ansicht nach tatsächlich die wichtigste — Periode beschränken.

Das, worauf HEFFENING bei der Ausführung dieses Längsschnittes im Gegensatz zu seinen Vorgängern besonderen Wert legt, ist die Darstellung der Entwicklung der Lehre nicht bloß in der Frühzeit, sondern auch nach der Entstehung der *madāhib* auf Grund aller erreichbaren *Fiqh*-Werke. Etwas derartiges hat bereits MAHMOUD FATHY in *La doctrine musulmane de l'abus des droits* (1913) durchgeführt; es ist höchst erfreulich, daß dies Gebiet mehr bearbeitet wird als früher; freilich darf man sich über den Umfang und vor allem die Wichtigkeit der hier erreichbaren Ergebnisse keiner Täuschung hingeben; auch das HEFFENINGsche Buch legt davon Zeugnis ab. MAHMOUD FATHY verzichtet auf die Durcharbeitung sämtlicher *Fiqh*-Bücher und kann dafür seine Darstellung über einen wesentlich längeren Zeitraum ausdehnen als HEFFENING, der bei der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert Halt machen muß, weil für die spätere Zeit das Material zu sehr anschwillt. Daß es aber für die ersten fünf Jahrhunderte einigermaßen übersehbar ist, liegt nur an den mannigfachen Lücken unserer Überlieferung. Relativ am besten ist es noch mit den Zaiditen bestellt: hier ist eine ziemlich ununterbrochene Reihe von *Fiqh*-Werken vom Corpus Juris des Zaid Ibn ʿAlī bis in das 5. Jahrhundert (und selbstverständlich auch noch weiter) erhalten. Bei den übrigen *madāhib* dagegen klafft eine bedeutende Lücke zwischen den vereinzelt auf uns gekommenen Werken aus der Frühzeit der Schulen und dem Einsetzen des ununterbrochenen Stromes der *Fiqh*-Bücher im 5. Jahrhundert;

1 Dies sagt Verf. zwar nicht ausdrücklich, es muß aber gemeint sein, wenn anders der ganze Passus einen Sinn haben soll.

so bei den Ḥanafiten (der Kürze halber nenne ich die Todesjahre der in Betracht kommenden Schriftsteller) von 189 bis 428, bei den Mālikiten von 240 bis 386, bei den Šāfi'iten von 264 bis 450 (ein Blick auf die Beilage I des Buches ist in dieser Hinsicht sehr instruktiv). Wenngleich wir hoffen dürfen, daß eine Menge in diese Lücke und auch in die Frühzeit gehöriger Schriften erhalten und nur noch nicht zugänglich gemacht ist (hier erhebt sich die wichtigste Aufgabe für die künftige Publikationstätigkeit auf dem Gebiete des *Fiqh*), so dürfte doch auch sehr viel, wenn nicht das meiste, unwiederbringlich verloren sein. Einen Ersatz dafür kann bis zu einem gewissen Grade der bei aṭ-Ṭabarī verarbeitete *Fiqh*-Stoff bieten, dessen Benutzung allerdings nicht gerade leicht ist, von der Heffening auch abgesehen hat. Das alles soll Heffenings Verdienst in keiner Weise herabsetzen, sondern im Gegenteil die Schwierigkeit einer solchen Unternehmung ins rechte Licht stellen.

Am Ende der Einleitung spricht Verf. über die Anwendung unserer modernen Rechtsbegriffe auf das *Fiqh*. Er entscheidet sich für ihre Heranziehung, fügt aber hinzu, man dürfe in die Termini des islāmischen Rechts nicht Dinge hineindenken, die nicht darin liegen. Es tut mir nun leid, feststellen zu müssen, daß Heffening seine eigene Warnung und die von ihm selbst S. 5 zitierte Snouck Hurgronjes (*Verspreide Geschriften* II, 242) nicht immer beobachtet hat, daß er manchmal der Gefahr unterlegen ist, das islāmische Recht zu modernisieren. Wie verkehrt das sein muß, leuchtet sofort ein; es ist — cum grano salis — ein abendländisches Gegenstück zu Savvas Pachas *islamisation du droit moderne*. Verf. sucht oft bei den *Fuqahā'* Theorien und Systeme, wo nur das in jedem Einzelfall von anderen Motiven beherrschte Werten einzelner Tatbestände vorliegt. So sieht z. B. Verf. S. 62 eine Ansicht als Ausgleich zwischen zwei verschiedenen Auffassungen an; die Beobachtung der Differenz der Meinungen ist vollkommen richtig, aber ihre Erklärung findet in dem Tatbestand der drei auseinandergehenden Ansichten nicht die geringste Stütze. — S. 65 unterscheidet Verf. zwei Theorien über die Anwendung des Strafrechts auf den Fremden. Das alles ist viel zu modern und systematisch gedacht; die Darstellung selbst zeigt, wie alles darunter und darüber geht. So muß Heffening selbst S. 66 sagen: „Es steht alles auf schwankendem Boden", und ein solcher ist zum Aufbau moderner Theorien durchaus ungeeignet. Heffenings Einteilung der Lehren ist verfehlt und verwickelt ihn in Widersprüche (vgl. S. 69 unten mit der Tatsache, daß as-Saraḫsī nach Heffening der zweiten Theorie folgt). — Kaum fruchtbarer ist die S. 77 gemachte Unterscheidung einer rein theoretischen und einer dem Zwange der Tatsachen nachgebenden Beantwortung. Vgl. auch unten. Demnach will es mir doch als ein Mangel an Heffenings Buch erscheinen,

daß er die wahre Natur der fast nie ganz konsequent bleibenden juristischen Spekulation bisweilen verkennt und alles in Schemata zwängen will.

Einen zweiten Mangel möchte ich gleich im Anschluß daran nennen: es ist die häufige falsche Interpretation oder Unkenntnis von Bestimmungen des *Fiqh*, auf die manchmal die weitesttragenden Schlüsse gebaut werden. Ebensowenig wie oben kann ich hier daran denken, alle Einzelheiten einer Kritik zu unterziehen; das würde den Rahmen einer Besprechung vollkommen sprengen. Nur weniges sei zum Beweise des Gesagten herausgegriffen. Ein Grundirrtum von HEFFENINGs Behandlung des *amān* als fremdenrechtlicher Institution ist die Scheidung des fremdenrechtlichen *amān* vom kriegsrechtlichen (S. 29), die das *Fiqh* nicht kennt und die aus der irrigen Auffassung einer Stelle bei al-Ġazālī (*Waǧīz* II. 194) hervorgegangen ist. Verf. übersetzt sie: „Die Absicht, Handel zu treiben, gewährt keinen Schutz, selbst wenn der Betreffende dadurch *amān* zu haben glaubt. Wenn aber der *wālī* erklärt: Ich erteile (ihm) *amān* wegen (seiner) Absicht Handel zu treiben, so ist (dieser *amān*) gültig; aber von dem Einzelnen (erteilt) ist er ungültig". Es muß aber heißen: „... Wenn aber der *wālī* erklärt: Du hast den *amān* wegen der Absicht Handel zu treiben, so ist diese Erklärung rechtskräftig; von Einzelpersonen abgegeben ist sie nicht rechtskräftig", mit andern Worten: „..., es sei denn, daß der *wālī* anders bestimmt"; daß Einzelpersonen darüber nicht zu entscheiden haben, ist selbstverständlich. Hier ist also von keiner Erteilung des *amān* die Rede (die braucht nicht motiviert zu werden,) sondern von einer Erklärung, daß er vorliegt, mit rückwirkender Kraft, was z. B. vermögensrechtlich von Wichtigkeit ist. Daß diese Auffassung die richtige ist, ergibt sich auch aus dem weiteren Zusammenhang bei al-Ġazālī. Es gibt nur einen einzigen *amān*, für dessen ganzen Umfang immer dieselben Bestimmungen gelten. Jeder Muslim kann diesen *amān* erteilen, im Krieg oder Frieden[1], natürlich auch der *Imām* bzw. die Behörden, aber nicht nur er allein, wenngleich er natürlich als oberster Leiter der Gemeinde ein Aufsichtsrecht über den *amān* hat, das bei den verschiedenen Richtungen verschieden groß ist; bezeichnenderweise besitzt der *Imām* dies Aufsichtsrecht im Krieg (S. 17) ebenso wie im Frieden. All das ist natürlich Theorie; praktisch konnten den *amān* im Frieden nur die Behörden erteilen (auch im Kriege wird es kaum ganz gesetzmäßig hergegangen sein); aber wenn man die Theorie behandelt, darf man sie nicht nach der Praxis umbiegen. Erwägungen der Staatsraison (S. 29) kennt nur die Praxis, nicht die juristische Theorie. Es hätte HEFFENING doch stutzig machen müssen, daß bis auf die angeführte mißverstandene Stelle die *Fuqahā'* von einem

1 Selbst das ist nicht genau: zwischen *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* kann nur Kriegszustand bestehen, sei es, daß im Augenblick Krieg geführt wird oder nicht.

derartigen wesentlichen Unterschied kein Wort verraten. Das Zitat aus an-Nāṭiq bil-ḥaqq S. 29 besagt etwas ganz anderes (die Behörden sind zunächst berufen, den *musta'min* über die Folgen eines Aufenthalts länger als ein Jahr zu unterrichten), ebenso die Stellen bei al-Māwardī und aš-Šaibānī, S. 30. Wenn bei Abū Jūsuf die Grenzwachen oder bei ʿAbdarraḥmān Ibn al-Qāsim der *wālī* über die *amān*-Erteilung entscheiden (S. 30), so geschieht das deshalb, weil sie nach der Lage der Dinge die ersten Muslime sind, auf die der ḥarbī trifft, ohne daß damit den anderen Muslimen dies Recht abgesprochen werden soll, wenn sie es auch faktisch nicht ausüben können; durch diese Berücksichtigung der Praxis wird also die Lehre der *Šarīʿa* nicht berührt. Auch die Kapiteleinteilung bei Abū Jūsuf (S. 30, Anm. 2), beweist nichts. Die Stelle al-Muzanī V, 199f. behandelt Zollfragen, die selbstverständlich nur vom *Imām* zu regeln sind (S. 30, Anm. 3). Die Erlaubnis des *Imām* (S. 33) in einem Sonderfall ist notwendig, weil es sich um Ergänzung eines von ihm geschlossenen Vertrages handelt, nicht um Erteilung von *amān* im engeren Sinne (diese Stelle entspricht hierin der bei al-Ġazālī). Freilich kann auch in diesem Fall jeder Muslim (der Theorie nach) eigens den *amān* erteilen, so daß die Erlaubnis des *Imām* überflüssig wird. S. 36 (am Ende von § 11) muß der *Imām* bemüht werden, weil ohne besondere Erlaubnis jeder *amān* bei der Rückkehr ins *dār al-ḥarb* verfällt. Übrigens gibt Heffening S. 100 am Ende von § 45 seine Stellung eigentlich auf; warum dann aber jene Mißhandlung des *Fiqh*?

S. 40: „Wenn ein Muslim einen *musta'min* vorsätzlich ... tötet, so ist er zu einer Buße gemäß seinem Besitze (*al-kaffāra fī mālihi*) und zum Sühnegeld, der *dija*, verpflichtet ... Wenn er ihn aber fahrlässig tötet ..., so ist seine männliche Verwandtschaft (*ʿāqila*) zur *dija* verpflichtet, er selbst jedoch zur Buße (*kaffāra*). Das Hab und Gut des Ermordeten wird seinen Erben übergeben, da es durch den Islam und den *amān* ebenso wie sein Blut verboten ist". Richtig muß es heißen: „... so wird er nicht mit *qawad* bestraft, hat aber die *kaffāra* und die *dija* für ihn sofort selbst zu leisten ... etwaiges Eigentum des Getöteten wird seinen etwaigen Erben übergeben, denn Islām und *amān* sind die Gründe, infolge deren Schutz von Leben und Eigentum eintritt" (das ist eine ganz allgemein begründende Bemerkung). — S. 41 setzt Verf. voraus, daß allein aṭ-Ṭūsī die Bestrafung des Muslims, der einen *musta'min* getötet hat, durch *taʿzīr* verlangt; es ist aber ganz allgemeine Lehre, daß in allen Fällen von schuldbarer, widerrechtlicher Tötung, in denen der *qiṣāṣ* nicht anwendbar ist, Bestrafung des Täters durch *taʿzīr* eintritt. Überhaupt legt Verf. bisweilen zu viel Wert auf den zufälligen äußeren Befund der von ihm herangezogenen Stellen und behandelt Ansichten als individuell, die

ganz allgemein sind. — Nicht richtig ist die Behandlung der Ḥanafiten auf S. 41: die maßgebenden ḥanafitischen *Fiqh*-Werke aller Zeiten schließen die Tötung eines Muslims für einen *musta'min* implicite oder explicite aus; al-Ġazālī ist doch keine Quelle für die Lehre der ḥanafitischen Schule, und zudem ist die Stelle bei al-Ġazālī, die das Unerhörte beweisen soll (II, 141), von HEFFENING mißverstanden worden, wie sich aus folgender richtiger Übersetzung ergibt: „Die Götzendiener, *zindīq*s und *murtadd*s sind ungeschützt (d. h. sie dürfen völlig straflos getötet werden); einen *musta'min* aber töten wir nicht. Wird er doch getötet, ist die kleinste *dija* zu zahlen, falls er Götzendiener ist (ist er Jude oder Christ usw., dann die für den entsprechenden *dimmī* geltende), nichts aber, wenn er *murtadd* ist; über den *zindīq* herrscht Schwanken. Was diejenigen anlangt, die zur Annahme des Islām noch nicht aufgefordert worden sind (das können also gar keine *musta'min*s sein; sie sind ja auch gar nicht vogelfrei, so daß ihnen ein *amān* erteilt werden könnte), so wird nach der einen Ansicht der Muslim, der einen solchen tötet, getötet; nach einer andern Ansicht tritt kein *qiṣāṣ* ein, sondern die *dija* für einen Muslim ist zu zahlen; nach einer dritten Ansicht ist die für die Religion des Getöteten geltende *dija* zu zahlen". — Bei Mālik Ibn Anas liegt kein Kompromiß vor, wie Verf. S. 42 oben meint: Mālik verlangt i. a. zur Anwendbarkeit des *qiṣāṣ*, daß der Mörder dem Getöteten an Freiheit und Islām mindestens gleichstehe; wenn aber jemand einen *dimmī*, *mu'āhad* oder *musta'min* hinterrücks tötet, so muß er aus Gründen der öffentlichen Sicherheit und zur Wahrung der Autorität des Staates getötet werden, und der *walī* des Getöteten hat nicht das Recht, auf den *qiṣāṣ* zu verzichten (das hätte ich schon oben anführen können). — Diese vier Bemerkungen sind nur ein Bruchteil dessen, was ich zu dem kurzen Abschnitt „Die Unverletzlichkeit von Person und Eigentum" zu sagen hätte.

Die Fragestellung S. 46, ob der Ausländer (*ḥarbī*) das *ḥaram*-Gebiet von Mekka betreten darf, ist für die ersten besprochenen Zeugnisse unrichtig; die Frage ist die, ob das Betreten des *ḥaram*-Gebietes vor dem Tode schützt. Daß HEFFENING diese beiden grundverschiedenen Dinge völlig zusammenwirft, macht leider keinen sehr guten Eindruck. S. 50f. fehlt der wichtige Gesichtspunkt, den aš-Šāfi'ī IV, 130 erörtert, daß alle diese Geschäfte nur dann für ungültig erklärt werden, wenn 1. ein Muslim daran beteiligt ist (das sagt Verf. zum Teil) oder 2. die nichtmuslimischen Kontrahenten vor den islāmischen Richter kommen, aber auch hier mit der bedeutenden, aus dem Grundsatz der „Selbstverwaltung" fließenden Einschränkung, daß an allem, was bereits in Besitz genommen worden ist, nichts geändert wird. — Verf. sagt S. 53, die *Fuqahā'* schienen eine Art Warensteuer mit dem Zoll zu vermengen; hier ließ sich erheblich weiter kommen. Der Zoll ist eine Einrichtung, für deren Regelung die

Fuqahā' gar keine bindenden Normen hatten; daher näherten sie ihn nach Möglichkeit der *zakāt* an; der *'ušr* ist gewissermaßen *zakāt*-Ersatz; besonders instruktiv in dieser Hinsicht ist auf S. 57 das Ende des dritten Absatzes. — Eine Mißhandlung des Lesers bedeutet es, wenn جائز in der Bedeutung „gültig" konsequent mit „erlaubt" wiedergegeben wird. — Doch genug von Einzelheiten! Es gibt kaum eine Seite in dem über den *amān* im *Fiqh* handelnden Teile, zu der ich mir nicht verschiedenes notiert hätte, keineswegs bloß Berichtigungen; ich kann hier aber keinen Kommentar zu HEFFENING geben.

Nun gehe ich wieder gern zur Hervorhebung der Vorzüge der HEFFENINGschen Arbeit über. Sie ist als Materialsammlung hervorragend vollständig und enthält trotz der gerügten Fehler — wie sollten in einer Zusammenstellung Hunderter von Einzelangaben Versehen fehlen? — richtige Beobachtungen und feine Bemerkungen (ich will nicht vergessen hinzuzufügen: auch richtig übersetzte und interpretierte *Fiqh*-Stellen) in Menge; daß man sie eben mit Kritik benutzen muß, wird dem sachkundigen Leser nicht schaden. Die oben vorgebrachten Einwände beziehen sich auch in der Hauptsache nur auf das zweite Kapitel: Der *Amān* im *Fiqh*. Das erste: Die Terminologie, ist im wesentlichen einwandfrei, das dritte bis fünfte: Die historische Entwicklung des Fremdenrechts bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen ca. 545/1150; Die Einflüsse des römisch-byzantinischen und des talmudischen Rechts auf das islamische Fremdenrecht; Ausblick auf die Entwicklung des Fremdenrechts seit den islamisch-fränkischen Staatsverträgen — sogar höchst instruktiv und eine durchaus erfreuliche Leistung, die unsere bisherige Kenntnis bedeutend erweitert (ohne daß ich deshalb allen Einzelheiten zustimmen möchte). Die Darstellung der neben dem *Fiqh* herlaufenden Rechtspraxis ist i. a. trefflich gelungen. Besonders hervorheben möchte ich auch die Vorsicht, mit der über Beziehungen des *Fiqh* und der Rechtspraxis zu fremden Rechten und fremder Verwaltungspraxis geurteilt wird. — Sehr nützlich ist Beilage I, eine Übersicht über die benutzten *Fiqh*-Werke der ersten fünf Jahrhunderte enthaltend; Beilage II bringt den Vertrag von al-Ḥudaibija, Beilage III fünf höchst dankenswerte Textstücke aus zaiditischen *Fiqh*-Werken.

Ich gebe hier noch, ohne irgendwie Vollständigkeit zu erstreben, eine kleine Liste von Berichtigungen zu den arabischen Texten des Buches überhaupt, nicht bloß der Beilagen (denn auch die Anmerkungen bringen sehr reichhaltige Zitate, für die wir ebenfalls besonders dankbar sein müssen). al-Ġazālī II, 194 (S. 17 nur in Übersetzung gegeben) lies wohl sicher عدد محصور „eine beschränkte Anzahl"; S. 28, Anm. 2, Z. 5 lies أَنَّ; S. 33, Anm. 2, Z. 6 lies له فلا يحتاج; S. 34, Anm. 2, Z. 4 ويخبرهم; S. 47, Anm. 1, Z. 10 lies تغيّره; S. 50 (Anm. 5 von S. 49), Z. 1 lies wohl ولا (weiter-

hin lies natürlich „dürfen an Ungläubige ḥanafitische Werke verkauft werden"); S. 63 (Anm. 12 von S. 62), Z. 3 natürlich وباعتبار, Z. 6 lies wohl ثبتت; S. 66, Anm. 4, Z. 1 lies امّا أن, Z. 10 ولو أنّ; S. 68, Anm. 4, Z. 6 lies بيها, Z. 8 lies wohl هذا statt هنا, Z. 11 lies أنّه, Z. 5 von unten ist او مهر richtig; S. 74, Anm. 2, Z. 1 lies لو أنّ; S. 75, Anm. 4, letzte Zeile lies قبل أن يؤخذ, Z. 1 auf S. 75 lies أنّه; S. ٩ ist bei Note ٢ und weiterhin natürlich اجار zu lesen, bei Note ١١ فأجاز جوارها; S. ١٩, Z. 7 lies doch wohl كان هو وما معه, Z. 11 lies احدى الروايتين; S. ٣١, Z. 3 und 6 des Textes sowie S. ٣٤, Z. 12 und S. ٣٦, Z. 5 lies وآلحنفية; S. ٣٣, Z. 5 lies كان; S. ٣٤, Z. 6 lies من اموالهم.

Die Liste der Belege für die beiden Mängel ist leider länger ausgefallen als die Aufzählung aller Vorzüge des HEFFENINGschen Werkes: ich war gezwungen, mich mit diesem Mißverhältnis abzufinden, wenn anders ich einerseits meine zwei Einwände belegen wollte (wozu ich verpflichtet war) und die Besprechung andererseits über den ihr zukommenden, bereits überschrittenen Raum nicht allzusehr hinauswachsen sollte. So möchte ich denn mit Nachdruck betonen, daß HEFFENINGS Erstlingsarbeit im *Fiqh* aller Anerkennung wert ist und uns manche neue Erkenntnis bringt. Verf. hat in ihr den Beweis geliefert, daß er durchaus imstande ist, ihre Mängel in seinen nächsten Schriften, denen wir mit Spannung entgegensehen, zu vermeiden, sodaß wir an ihnen dann reine Freude haben dürfen. So sei der Dank für seine erste Gabe mit dem Wunsch einer fruchtbaren weiteren Tätigkeit auf dem weiten Gebiet des *Fiqh* verbunden.

JOSEPH SCHACHT (Freiburg i. Br.)

OSTROROG, LE COMTE LÉON, *Droit public musulman. El-Mawerdi, Le droit du califat.* Introduction, traduction de l'arabe et notes. Nouvelle édition. Paris, Éditions Leroux, 1925. V, 185 S. kl. 8⁰.

LE COMTE LÉON OSTROROG hatte den Plan gefaßt, von al-Māwardis *kitāb al-aḥkām as-sulṭānija* Übersetzung und Kommentar zu veröffentlichen. Von dem Werk sind die allgemeine Einleitung und das Kalifats- und Kriegsrecht erschienen; eine Fortsetzung ist, wie wir aus dem Avertissement S. I erfahren, leider nicht zu erwarten. Das hier zur Besprechung stehende Buch ist nun ein bis auf die Weglassung der arabischen Zitate unveränderter Neudruck der Einleitung und des Kalifatsrechts.

Die allgemeine Einleitung bietet zur Ergänzung der Darstellung al-Māwardis einen Auszug aus zwei ḥanafitischen *Uṣūl*-Werken (dem *kašf al-asrār* von al-Bazdawī und dem *mir'āt al-uṣūl* von Molla Ḫosrau) und dem dogmatischen Traktat *al-mawāqif* von al-Īǧī. Es ist

demnach keine Einführung in das islāmische Gesetz, wie wir sie etwa in den einleitenden Abschnitten von JUYNBOLLS Handbuch finden, sondern eine kurze Zusammenfassung der in den *Uṣūl*-Werken behandelten Gegenstände, die vieles ausläßt, was dort erörtert wird, darunter für ein Verständnis ganz unentbehrliche Dinge, wie z. B. den idealen Charakter und die praktische Undurchführbarkeit der *Šarīʿa*, die in ihrem Wesen begründet sind (die nachträgliche kurze Bemerkung im Avertissement S. II und III, die zugleich zeigt, wie notwendig eine ausführliche Darstellung wäre, kann eine solche nicht ersetzen), auf andern Gebieten aber, die dort kaum erwähnt werden, tiefer in die Einzelheiten geht. Das ist kein wissenschaftlicher Tadel (höchstens könnte man die Frage aufwerfen, ob es nicht pädagogisch richtiger wäre, alles Nötige an einer Stelle zu geben), sondern nur eine charakterisierende Feststellung. Vielmehr möchte ich meiner Freude darüber Ausdruck geben, daß die Einleitung als erste nennenswerte Veröffentlichung (SANTILLANAS *Istituzioni*, die gleichfalls etwas derartiges zu enthalten scheinen, sind mir leider noch nicht zugänglich) JUYNBOLLS Buch in dieser Richtung ergänzt, daß auch Kreise, denen das Arabische verschlossen ist, sich richtige Vorstellungen vom eigentlichen Hauptinhalt der *Uṣūl*-Bücher bilden können (was ja nicht im Plan von JUYNBOLL liegt).

Verf. sagt S. 2, seines Wissens sei noch kein *Uṣūl*-Werk in Europa übersetzt oder ediert worden; er wird wohl mit Absicht die beiden Bändchen von SAVVAS PACHA, *Étude sur la Théorie du Droit Musulman* nicht mitgerechnet haben, die eine Darstellung des wesentlichen Inhalts der *Uṣūl*-Schriften geben wollen. Zwischen SAVVAS PACHA und Verf. liegt die Lebensarbeit von SNOUCK HURGRONJE, und ich habe mich gewundert, seinen Namen nirgends erwähnt zu finden; in einem derartigen für weitere Kreise bestimmten Werk über das islāmische Gesetz mußte unbedingt auf seine bahnbrechenden Schriften (bzw. auf JUYNBOLL) verwiesen sein, besonders wenn sie, wie hier, zur Ergänzung des Vorgetragenen durchaus notwendig sind. Gleichwohl beruht die Einleitung zum guten Teil auf durch SNOUCK HURGRONJE zum Allgemeingut gemachten Anschauungen und steht hoch über SAVVAS PACHAS Leistung. Freilich muß auch gesagt werden, daß man den Fortschritt nicht überall spürt, daß es Stellen und Abschnitte gibt, die heute im wissenschaftlichen *Fiqh*-Betrieb ganz einfach unmöglich sein müßten. So ist S. 44f. die Anmerkung über die *Muǧtahid*s reichlich schief, geradezu falsch aber die Angabe, es gebe nach orthodoxer Lehre nur vier „absolute" *Muǧtahids*. Auch das S. 49 oben über die *Ṣaḥāba* Gesagte ist nicht genau: für die Unfehlbarkeit der *Ṣaḥāba* gelten keine andern Regeln wie für die der *Umma* überhaupt. Endlich ist ganz falsch, was S. 51 über das Verhältnis der *Muǧtahids* zum *Iǧmāʿ* gesagt ist: auch nach dem Aufhören des *Iǧtihād* besteht die Möglichkeit der

Bildung eines neuen *Iǧmāʿ*, und tatsächlich hat sich der *Iǧmāʿ* oft gebildet, da dessen Träger nicht bloß die *Muǧtahids* sind, sondern die Gelehrten überhaupt. Derartige Beispiele ließen sich leicht vermehren, doch wird der Leser, der SNOUCK HURGRONJES Schriften bzw. JUYNBOLLS Handbuch benutzt — was ohnehin jeder nicht bereits Sachkundige tun muß —, solche Mängel leicht verbessern. Noch weniger Gewicht soll auf einige andere Schönheitsfehler gelegt werden, z. B. daß der wohlbekannte Ibn Nuǧaim S. 65, Anm. als Ibn-Nédjîm erscheint oder al-Marǧinānī S. 68, Anm. 1 als el-Mardjînânî oder daß ein Werk wie die *Hidāja* S. 68 f. nach einer Handschrift zitiert wird.

Die Übersetzung macht einen großenteils richtigen, jedoch nicht absolut fehlerfreien Eindruck; das wird durch Stichproben bestätigt. Einzelheiten anzuführen hätte wenig Wert.

Die Anmerkungen, die die Übersetzung begleiten, zeigen wesentlich dasselbe Gesicht wie die Einleitungen: das meiste ist richtig, vieles erfreulich richtig, anderes aber zweifellos falsch. Folgendes möchte ich hervorheben: zu S. 76, Anm. 1 vgl. meine Anzeige von ARNOLD, *The Caliphate* in *Islamica* I. S. 80, Anm. 2 dürfen Ismāʿīliten und Imāmiten nicht als Gegensätze hingestellt werden. Anmerkung auf S. 140: nicht nur die Ḥanafiten! S. 141, Anm. 2: die Definition des *Muftī* ist verfehlt; von „investis de la charge de . . ." kann als wesentlichem Zug keine Rede sein. S. 144, Anm. 1 ist ganz falsch; vgl. meinen Artikel *Ḳatl* in *EI.* Reines Versehen ist es, daß der stat. constr. sing. der Feminina mit der Endung *-a* ebenfalls auf *-a* ausgeht.

Doch sollen die Ausstellungen, die zu machen waren, keinen unbilligen Eindruck von dem Buch hervorrufen. Es ist vielmehr eine schöne, aller Anerkennung werte Leistung. Wenn Verf. sich entschließen könnte, für eine etwaige Neuauflage, die sehr wünschenswert wäre, bei einer genauen Durchprüfung des Ganzen die fehlerhaften Einzelheiten richtigzustellen und die für den abendländischen Leser notwendigsten Worte zur Einführung in das islāmische Gesetz hineinzuzufügen, würde die Mühe, die er auf das Werk verwandt hat, erst recht fruchtbar werden. Aber auch in seiner jetzigen Gestalt hat das Buch neben den Behandlungen des Kalifats vom Standpunkt der europäischen Islāmistik aus seinen eigenen Wert und wird hoffentlich von vielen, denen die Grundbegriffe des *Fiqh* bereits vertraut sind, mit Nutzen gelesen werden.

JOSEPH SCHACHT (Freiburg i. Br.).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

(* schon zur Besprechung vergeben.)
(* already sent out for review.)

Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Российской Академии Наук. Том I. Leningrad 1925.

ידיעות המכון למדעי היהדות. (כתבי האוניברסיטה העברית בירושלים המכון למדעי היהדות.) חוברת ב׳ Jerusalem 1925.

GAIRDNER, W. H. T., The Phonetics of Arabic. *A Phonetic Inquiry and Practical Manual for the Pronunciation of Classical Arabic and of one Colloquial (the Egyptian).* (The American University at Cairo. Oriental Studies.) Oxford University Press, Humphrey Milford, London .... 1925.

*HARDER, ERNST, Deutsch-arabisches und arabisch-deutsches Taschenwörterbuch. (Methode Gaspey-Otto-Sauer.) 2. Teil: Arabisch-Deutsch. Heidelberg, Julius Groos, 1925. 15 M.

*El-Mawerdi, Le droit du califat. Introduction, traduction de l'arabe et notes du Comte LÉON OSTROROG. Nouv. éd. Paris, Ernest Leroux, 1925. 8 frs.

ʿAly Ben ʿAbderraḥman Ben Hoḍeïl el Andalusy, La parure des cavaliers et l'insigne des preux. Traduction française précédée d'une étude sur les sources des hippiatres arabes et accompagnée d'appendices critiques sur l'histoire du pur-sang, de l'équitation et des sports hippiques arabes, en Maghreb et en Orient. Avec 23 photographies et 11 dessins. Par LOUIS MERCIER. Paris, Paul Geuthner, 1924. 80 frs.

*Abou el-ʿAbbas Ahmed ben Mohammed es-Sofiani, Art de la reliure et de la dorure. Texte arabe accompagné d'un index de termes techniques, par P. RICARD. 2. éd. Paris, Paul Geuthner, 1925. 10 frs.

*Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten ...... übertragen von ENNO LITTMANN. Leipzig, Insel-Verlag. Bd. 4, 1926.

GODARD, ANDRÉ, Ghazni. — S. FLURY, Le décor épigraphique des monuments de Ghazna. (Extrait de la Revue *Syria*, 1925.) Paris, Paul Geuthner, 1925.

CASKEL, WERNER, Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Beitrag zur arabischen Literatur- und zur allgemeinen Religionsgeschichte. Mit Nachträgen von A. FISCHER. (= Morgenl. Texte und Forschungen hrsg. von A. FISCHER, 1. Bd. 5. Heft.) Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1926. 7,50 M.

*ANDRAE, TOR, Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala und Stockholm, Almqvist & Wiksell. (Sonderabdr. aus *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1923—1925.) 6 M.

*ARCHER, JOHN CLARK, Mystical Elements in Mohammed. (Yale Oriental Series. Researches. Vol. XI part I.) New Haven, Yale University Press, 1924.

*TSCHUDI, RUDOLF, Das Chalifat. (Philosophie und Geschichte 10.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926. 1,20 M.

*BARAKATULLAH, MOHAMMAD, The Khilafet. London, Luzac & Co. [1924]. 2 s. 6 d.

*BEREKETULLAH, MOHAMMED, Le khalifat. Paris, Paul Geuthner, 1924. 10 frs.

TRITTON, A. S., The Rise of the Imams of Sanaa. Oxford University Press, Humphrey Milford, London .... 1925.

ANDRÉ, P.-J., L'islam noir. Contribution à l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique occidentale suivie d'une étude sur l'islam au Dahomey .... Paris, Paul Geuthner, 1924. 7,50 frs.

DE LENS, A.-R., Pratiques des harems marocains. Sorcellerie, médecine, beauté. Avec une préface par les docteurs SPEDER et LEPINAY. Paris, Paul Geuthner, 1925. 15 frs.

HARDY, GEORGES, et LOUIS BRUNOT, L'Enfant Marocain. Essai d'Ethnographie Scolaire .... Éditions du Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc, Janvier 1925, Nr. 63. Paris, Émile Larose, 1925.

А. САМОЙЛОВИЧ, Краткая учебная грамматика современного османско-турецкого языка. (Ц. И. К. С. С. С. Р. Ленинградский Институт Живых Восточных Языков. 10.) Leningrad 1925.

*VAHID, A., A Condensed Dictionary English-Turkish. Pronouncing and explanatory and including current historical and geographical names. Officially adopted by the Commissariat for Public Instruction of the Turkish Republic. Oxford University Press, Humphrey Milford, 1924.

ROHDE, HANS, Der Kampf um Asien. 1. Bd. Der Kampf um Orient und Islam. Mit 12 Karten. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart, Berlin und Leipzig, 1924.

Sturm über Asien. Erlebnisse eines diplomatischen Geheimagenten. Mit vielen Abbildungen, Karten und Vollbildern nach Skizzen des Verfassers. Herausgegeben von WILHELM FILCHNER. Berlin, Neufeld & Henius, o. J.

GRIBBLE, J. D. B., A History of the Deccan. Edited and finished by Mrs. M. PENDLEBURY. Vol. I. II. London, Luzac & Co., 1896. 1924. £ 2.2.

*GLÜCK, HEINRICH, und ERNST DIEZ, Die Kunst des Islam. (Propyläen-Kunstgeschichte V.) Berlin, Propyläen-Verlag, 1925.

Beiträge zur Kunst des Islam. Festschrift für FRIEDRICH SARRE zur Vollendung seines 60. Lebensjahres. (= Jahrbuch der asiatischen Kunst, Herausgegeben von GEORG BIERMANN. II. Bd. 1925. 2. Halbbd.) Leipzig, Klinkhardt & Biermann.

KOLDEWEY, ROBERT, Heitere und ernste Briefe aus einem deutschen Archäologenleben. Herausgegeben von CARL SCHUCHHARDT. Berlin, G. Grote, 1925.

ZUR ALTARABISCHEN TERATOLOGIE.

VON

W. CASKEL (Berlin).

Die beiden wichtigsten Quellen zur Kenntnis der altarabischen Kultur, die alte Poesie und die Erzählungen von den Schlachttagen (*aijām*) der vorislamischen Beduinen, weichen in der Darstellung der Omina nicht unerheblich voneinander ab.

In der Poesie werden die Vorzeichen von Tieren, vorzüglich von Vögeln hergenommen. Unter den Omentieren erscheint die Gazelle[1], der Fuchs[2], der *ṣurad* (*aḫṭab*)[3] und vor allem der Rabe. Die Tiere verkünden die Zukunft durch ihren Flug oder Lauf, sie „ziehen mit dem Gegenstande der Weissagung vorüber". So sagt man طارَ ب[4], سَنَحَ ب[5] und am häufigsten جَرَى ب[6] „lief mit . . .". Doch bezeichnet der letzte Ausdruck gerade auch den Flug der Omenvögel.

Für die Deutung ist die Richtung des Fluges oder Laufes entscheidend. Dafür hat man die Ausdrücke: سَنيح (سانح); بارح; قَعيد und نَطيح (ناطِح)[7]. Über die genaue Bedeutung dieser Ausdrücke wissen

---

1 'Abid b. al-Abraṣ ed. LYALL, 2, 2; Zuhair 1. 5. 7; Ma'n b. Aus 3, 6; *Hāšimījāt* ed. HOROVITZ, 2, 4.

2 *Hāš.* 2, 3.

3 *Naqā'iḍ* 101, 4; Ma'n b. Aus 6, 3. Der *ṣurad* ist wohl eine kleine Raubvogelart: بازى العصافير „Sperlingsfalke", vgl. AHLWARDT, *Chalef el Aḥmar*, p. 265 und NÖLDEKE, *Btrg. z. sem. Sprw.*, p. 86.

4 *Naq.* p. 930, ult.

5 Labid 13, 20. So auch مَرَّ ب, Ḥātim 42, 11.

6 *Naq.* 101, 4. Abgeblaßt heißt es einfach „erschien mit", 'Antara 13, 1; 'Āmir b. aṭ-Ṭufail ed. LYALL, 34a, 2. So steht es häufig ohne ب mit لِ der Person „erschien ihm", 'Abid 2, 2; 'Umar b. Abi Rabi'a 301, 2; 302, 2. Vgl. noch *Lisān* VI, ١٨٣, 3.

7 سَنيح *Mufaḍḍalījāt* ed. LYALL, 124, 24. — Pl. سُنُح Zuhair 1, 7; al-Ḥuṭai'a 11, 15. — سانح 'Umar b. Abi Rabi'a 2, 15. — Pl. سانحات *Hāš.* 2, 4; سُنَّح *Naq.*

die alten Erklärer Sicheres nicht zu sagen. Sie helfen sich mit der Behauptung, Sprachgebrauch und Deutung wäre im Neğd und Ḥiğāz verschieden gewesen[1]. Fest steht nur, daß die beiden ersten Ausdrücke den Anlauf bzw. Aufflug quer zur Richtung, die beiden letzten senkrecht zur Richtung des Vogelschauers bedeuten[2].

Für die Deutung fallen ferner gewisse Kennzeichen der Tiere ins Gewicht, z. B. die Beschaffenheit des Gehörns bei den Gazellen. Eine Gazelle mit gebrochenem Horn bedeutet Unheil[3]. Bei den Vögeln gilt das Federnausrupfen als böses Omen[4]. Bedenklich ist das Krächzen des Raben. Sicheren Bescheid gibt allerdings erst der Flug[5].

Daher muß man die Vögel aufscheuchen (زَجَرَ):

وبِالْأَمْسِ قَدْ كَانَتْ بَدَتْ لِىَ طَيْرُهُمْ   جَرَتْ بارِحًا لَوْ زَجَرَ الطَيْرَ عائِفُ[6]

„Waren mir doch am Abend ihre Vögel erschienen. Hätte ein Augur die Vögel gescheucht, so wären sie unheilvoll geflogen“.

Bei dem Aufscheuchen bedient man sich gewisser Formeln, die einen günstigen Ausfall des Omens bewirken sollen:

فَزَجَرْتُهُ أَنْ لا يُفَرِّخَ بَيْضُهُ   ويُصيبَهُ صَدِئُ الرِصافِ سَديدُ[7]

„Da scheuchte ich ihn (den Raben) mit der Drohung, seine Eier sollten keine Junge bringen und ihn ein Pfeil mit rostiger Spitze, ein gut gezielter, treffen“.

57, 21. — بارِح al-Quṭāmī 6, 3. — Pl. بارِحات *Hāi.* 2, 4; بَوارِح *Naq.* 57, 21. — بَرِيح 'Umar b. Abī Rabī'a 302, 2. — قَعِيد 'Abīd 2, 2; 'Āmir 34a, 2. — نَطِيح (ناطِح) kann ich aus der Poesie nicht belegen.

1 Vgl. *Mufaḍḍ.* p. 843 (Glosse zu 124, 24); *Hāi.* p. 20, 9; *Lisān* III, ٢٢٠, 8 v. u.

2 WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*[2], p. 202 unrichtig: „Einvernehmen herrscht ..., daß das سانح ein gutes und das بارح ein schlechtes Vorzeichen gibt“.

3 'Abīd 2, 2; Ma'n b. Aus 3, 6; *Hāi.* 2, 4.

4 Ma'n b. Aus 6, 3; *Agh.* XXI, 79, 4; vgl. unten S. 166.

5 *Naq.* 930 ult.; vgl. unten S. 166.

6 al-Quṭāmī 6, 3. Liegt bei زَجَرَ *kaff* (FREYTAG, *Verskunst*, p. 174) vor?

7 'Āmir 34a, 4 (Ḍubai'a von 'Abs); ganz ähnlich 'Antara 13, 3. — Lyall übersetzt in der 'Āmir-Stelle زَجَرْتُهُ „I reviled him“. Aber der Zusammenhang, die Schilderung des Omens in V. 2b und 3, drängt doch die prägnante Bedeutung von زَجَرَ auf. Auffällig ist nur das جَرَى بِهِ in Vers 2b, als fliege der Rabe, denn nach Vers 3 sitzt er ja كَأَنَّ جَنَاحَهُ مَشْدودٌ. جَرَى بِهِ kann hier also nur heißen: „erschien mit“, „verkündete durch sein Erscheinen“, vgl. oben S. 163 Anm. 6. — Zum

Gelegentlich bedeutet زَجَرَ الطَّيْرَ „die Vögel scheuchen" einfach „ein Omen ziehen"[1], wofür sonst in der Poesie عافَ I u. V[2] steht, gleichgültig welcher Art das Omen ist[3].

In der Qaṣīde haben die Omina ihre Stelle im *nasīb*, dem erotischen Anfangsteil. Sie erscheinen hier im Zusammenhang mit der Vergegenwärtigung des Abschiedes von den Freunden und der Geliebten. Demgemäß bedeuten sie Auseinandergehen. Das Omen verliert hier also den ihm von Haus aus innewohnenden Sinn des Zu- und Abratens[4]. Der Unglücksvogel κατ᾽ ἐξοχήν ist hier der Rabe. Er heißt daher *ghurāb al-bain* „Trennungsrabe"[5]. Gewöhnlich verkündet allein schon sein Krächzen die Trennung, und die Beobachtung der Flugrichtung wird vernachlässigt[6]. Darin liegt eine gewisse Entwertung des Ominösen, die wohl kaum den tatsächlichen Verhältnissen entspricht. Sie wird vielmehr von der Verknüpfung mit dem konventionellen Apparat des *nasīb* herrühren.

Diese Verknüpfung ist vielleicht ursprünglich folgendermaßen zu deuten: Die Situation, mit der das *nasīb* sehr häufig einsetzt, ist der Aufbruch einer zeitweilig zusammenzeltenden Beduinengemein-

---

Nebensinn der Abwehr des Omens, den زَجَرَ in diesen beiden Stellen hat, vgl. al-Ḫansā', *Commentaires* ed. Cheikho, p. 57, 5: زَجْرٌ = Abwehrformel.

1 Vgl. al-Ḥuṭai'a 11, 15a: لا يَزْجُرُ الطَّيْرَ إِنْ مَرَّتْ بِهِ سُنُحًا.

2 *Naq.* 57, 21; 'Abīd 2, 2; عيّف 'Umar b. Rabī'a 302, 2. تطيّر ist in der Poesie ungebräuchlich, ich finde nur 'Umar b. Rabī'a 2, 15: مُتَطَيِّر.

3 Vgl. *Ḥaṭ.* 2, 3. Al-Aḫṭal ed. Salhani, p. 233, 4:

فَهَلَّا زَجَرْتِ الطَّيْرَ لَيْلَةَ جِئْتِهِ   بِضَيْقَةِ بَيْنَ النَّجْمِ وَالدَّبَرَانِ

steht es sogar mit Bezug auf eine unheilvolle Gestirnkonstellation. — In dieser abgeschwächten Bedeutung ist زَجَرَ الطَّيْرَ in der Prosa geläufig: Der عائِفٌ يَزْجُرُ الطَّيْرَ *Naq.* p. 190, 16 deutet keineswegs Vogelzeichen; in der Glosse zu 'Abīd 2, 2 umschreibt يَزْجُرُوا طائِرَهُمْ das يَتَعَيَّفُوا des Textes; Damīrī, *K. al-ḥajawān*, Kairo 1315, II, 48, 20 (sub voce شيهم) heißt زَجَرَ einfach „deuten", synonym mit أَوَّلَ; ibidem Zeile 17 u. 21; „ein Omen ziehen" heißt ibidem p. 48, 19 زَجَرَ بِ. — So bedeuten auch زَجْرٌ *Ḥamāsa* p. 103, 19 = *Agh.*[2] XXI, 52, 13 und زاجِر *Naq.* S. 928, 5 „Omendeutung" und „Omendeuter". Vgl. die Lexika s. v.

4 Wellhausen, a. a. O. p. 200 f.; vgl. schon *Lisān* VI, ١٨٣, 16.

5 Vgl. dazu Fischer in *ZDMG* LXV, 54. Ein Rabe als Träger eines guten Omens b. Qais ar-Ruqaijāt 38, 1—2.

6 'Abīd 19, 7; *Naq.* 101, 4.

schaft (خَلِيط)[1]. Gewiß befragte man die Omina, ehe man sich trennte, um wieder in kleineren Gemeinschaften zu zelten.

So eng sind die Omina mit dem Trennungsmotiv des *nasīb* verflochten, daß der *ghurāb al-bain* selbst da auftaucht, wo dem Vorzeichen ein ganz anderer Sinn zukommt als der der Trennung von der Geliebten. In einem Bruchstück, das dem Räuber as-Samharī beigelegt wird, erscheint dem Dichter, während er im Gefängnis sitzt, das Traumbild *ḫajāl* der Geliebten[2]. Dann folgen die Verse:

رَأَيْتُ غُرَابًا وَاقِعًا فَوْقَ بَانَةٍ　　يُنَشْنِشُ أَعْلَى رِيشِهِ وَيُطَايِرُهْ

فَكَانَ اغْتِرَابٌ بِالغُرَابِ وَنِيَّةٌ　　وَبِالبَانِ بَيْنٌ بَيِّنٌ لَكَ طَائِرُهْ[3]

„Ich sah einen Raben auf einem *bān*-Baum sitzen, der sein Obergefieder rupfte und fliegen ließ".
„Der Rabe bedeutete, in die Fremde ziehen und ein fernes Ziel, der *bān*-Baum Trennung, deren Vorzeichen dir deutlich erschien".

Im Zusammenhang mit dem Motiv des *ḫajāl* erhält das Omen hier die bei seiner Verwendung im *nasīb* beliebte Form und Deutung. Tatsächlich soll es natürlich die Gefängnishaft des Dichters bedeuten[4].

Ganz ähnlich verfährt Darrāǧ b. Zurʿa in einem Gedicht, das ebenfalls aus dem Gefängnis stammt (wir sind in der Umaijadenzeit, wo den Wüstenräubern einigermaßen das Handwerk gelegt wurde). Der Dichter beginnt das *nasīb* mit den Versen:

أَلَا يَا غُرَابَ البَيْنِ أَسْمَعْتَ فَارْبَعْ　　وَطِرْ بِالَّذِى قَدْ حُمَّ وَيْحَكَ أَوْ قَعْ[5]

فَطَارَ بِتَحْقِيقِ . . . .

„Wohlan, Rabe der Trennung! Du hast deine Stimme erschallen lassen, so halt' ein und verkünde durch deinen Flug, was doch verhängt ist — wehe dir! — oder bleib' sitzen!"
„Da bestätigte er durch seinen Flug das Omen..."

Ohne die Fiktion des „*ghurāb al-bain*" zu zerstören, hilft sich der Dichter dann mit der geschickten Umdeutung:

وَلَمَّا تَخَلَّتُ السِجْنَ أَيْقَنْتُ أَنَّهُ　　هُوَ البَيْنُ لَا بَيْنُ النَوَى ثُمَّ تَجْمَعُ[6]

1 Z. B. *Naq.* 101, 1—4.
2 *Agh.* XXI, 79, 1.
3 Vgl. dazu Fischer in *ZDMG* LXV, 54.
4 Vgl. die begleitende Erzählung.
5 *Naq.* p. 930, ult.
6 *Naq.* p. 931, 11.

„Und als ich das Gefängnis betrat, wurde es mir zur Gewißheit, daß es die Trennung sei, nicht die Trennung, bei der man zu einem Ziel aufbricht, und nachher kommt man wieder zusammen".

Außer im *nasīb* kommen die Omina noch an einer anderen Stelle der Qaṣīde vor, in dem Teil nämlich, der dem *faḫr*[1], dem eigenen und des Stammes Ruhm, gewidmet ist:

نَجُوبُ البِلادَ لِحُبِّ اللِّقاءِ   ولا نَتَّقِي طائِرًا حَيْثُ طارا

سَنِيحًا ولا جارِيًا بارِحًا   على كُلِّ حالٍ نُلاقِ اليَسارا[2]

„Wir durchstreifen die Lande aus Liebe zum Kampf und achten des Vogels nicht, wenn er fliegt"
„zur Linken, und nicht, wenn er zur Rechten zieht; in jedem Falle haben wir leichtes Spiel".

Der rechte Mann kümmert sich nicht um Vorzeichen, innerhalb des *faḫr* wenigstens. Wie es in Wirklichkeit stand, lehrt ein Vers[3], welcher das Omen suchen, nachdem eine Unternehmung fehlgeschlagen ist, für zwecklos erklärt. Demnach pflegte man vor einer solchen Unternehmung dergleichen zu tun. — In dem obigen Zusammenhang haben die Omina den Sinn des Zu- und Abratens; das ist ursprünglicher als die einseitige Beziehung auf die Trennung im *nasīb*[4].

In diesem Sinne stehen die Omina in einem Liede des frühen Dichters ʿAbīd b. al-Abraṣ: Die Ǧadīla, ein Unterstamm der Ṭaiji', rücken gegen die Asad, den Stamm des Dichters, aus. Unheilverkündende Zeichen begegnen ihnen. Ein Gazellenbock mit gebrochenem Horn läuft sie von rückwärts an, und ein Rabe krächzt über seinen Jungen[5]. Aber die Ǧadīla ziehen kein Omen, sondern setzen

---

1 Bzw. im Lobgedicht, z. B. al-Ḥuṭai'a 11, 15. Im Sinne des *faḫr* auf das *nasīb* übertragen Ma'n b. Aus 3, 7: der Dichter läßt sich durch Vorzeichen nicht abhalten, zur Geliebten zu eilen. Vgl. noch Zuhair 11, 3; *Hal.* 2. 3—4.

2 *Mufaḍḍ.* 124, 23—24. Vgl. noch die Stellen bei Kowalski *WZKM* XXXI, 196 ff.

3 *Hudail.* (Wellhausen) 209, 1:

أَبَعْدَ النُّفاثِيِّينَ أَزْجُرُ طائِرًا   وآسَى عَلَى شَيْءٍ إذا هو أَدْبَرا

„Soll ich nach dem Vorfall mit den Nufāṯiten noch ein Omen suchen und mich über etwas grämen, wenn es damit schlecht bestellt ist"?

4 Vgl. oben S. 165.

5 Das eigentliche Zeichen (vgl. oben S. 164) steckt in den Worten (V. 3): مُتَنَكِّبًا إِبْطَ الشَّمائِلِ. Lyall übersetzt „bending to the direction of north", in Übereinstimmung mit der Glosse; vgl. aber *Tāǧ* V, ١٠١, 19: يُقال لِلشُّؤْمِ إِبْطُ الشِّمالِ

ihren Marsch fort, bis sie mit den Asad zusammenstoßen (ʿAbīd 2, 1—5). Im folgenden sollte man demnach die Nachricht von der Niederlage der Ǧadīla erwarten. Statt dessen hören wir nur, daß Asad 3 Mann verloren hat (V. 7)[1]. Die Behandlung der Omina in dieser Stelle sticht von der im *nasīb* und im *faḫr* üblichen ab; wenn die Vermutung richtig ist, daß den Vorzeichen die Schilderung der Niederlage der Ǧadīla folgte, steht die Stelle den *aijām*-Erzählungen nahe.

In den *aijām*-Erzählungen steht häufig das Fehlschlagen einer Unternehmung mit der Nichtbeachtung der Vorzeichen im Zusammenhang. — Die Omenpraxis in diesen Geschichten ist von der in der Poesie geschilderten verschieden. Die zünftigen Tieromina fehlen. Unheilverkündend sind mit Gebrechen behaftete Menschen und Tiere. Aus beliebigen Vorkommnissen liest der Seher den Ausgang eines Unternehmens.

So begegnet in der Erzählung vom „Tage" von Schiʿb Ǧabala den gegen die ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa verbündeten Stämmen der Ḏubjān, Tamīm und Asad ein mißgestalteter räudiger Kamelhengst und ein Einarmiger. Die asaditischen[2] Seher prophezeien daraus Unheil. Aber nur die Asad gehorchen der Warnung und entgehen so der Niederlage[3].

So wird auch der Tod eines großen Häuptlings mit der Nichtachtung der Omina motiviert: Am „Tage" von Naqā-l-Ḥasan[4] kollert sich Bisṭām b. Qais einen Sandhügel hinunter, um von den Feinden nicht gesehen zu werden. Ein asaditischer Seher warnt den Bestaubten:

والذى يُحْلَفُ بِهِ لَئِنْ صَدَقَ طائِرُكَ لَتُعَفِّرَنَّكَ بنو ضَبَّةَ اليومَ بالتُّرابِ[5]

„Bei dem, wobei man schwört, wenn dein Omen sich erfüllt, werden die B. Ḍabba dich heute in den Staub werfen". Bisṭām aber läßt sich nicht zurückhalten. Der Seher verläßt ihn. Bisṭām fällt in der Schlacht.

---

1 Die Stelle ist ohnehin nicht in Ordnung. Zwischen V. 5 und 6 klafft eine Lücke.

2 Die Asad scheinen sich neben den B. Lihb (vgl. WELLHAUSEN, a. a. O. p. 203) vorzüglich auf ähnliche Künste verstanden zu haben. Vgl. den nächsten Absatz und *Aġ.*[2] X, 26, 9 v. u.

3 *Naq.* p. 661, 11.

4 Vgl. BRÄUNLICH, *Bisṭām ibn Qais*, Leipzig 1923, p. 59 ff.

5 *Naq.* p. 191, 1.

Neben derartigen Omina kennen die *aijām*-Erzählungen auch die Praxis des *fa'l* in seinem spezifischen Sinne[1], bei der man aus zufällig[2] fallenden Äußerungen, aus den Namen begegnender Personen, aus Versen, die jemand zitiert, günstige oder unheilvolle Anklänge heraushört[3]. So vernehmen die Minqar von Tamīm unter Qais b.ʿĀṣim am Morgen des „Tages" von Nibāǧ und Ṯaital den Ruf eines Wasserholers von den Bekr: يا قَيْسُ أَوْرِدْهُ „Qais führe zur Tränke!" und lesen daraus den Sieg.

Am „Tage" von Faif ar-Rīḥ tritt ein ʿĀmirit gegen einen Krieger namens Ṣaḫr b. Aʿjā zum Einzelkampf an. ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail, der Führer der ʿĀmir, hört aus dem Namen des feindlichen Kriegers ein unheilvolles Omen heraus und warnt seinen Stammesbruder mit den Worten: „Stell' dich ihm nicht; denn Ṣaḫr ist ein Fels (*ṣaḫra*) — und Aʿjā ist zu stark (*juʿjī*) für dich". Der ʿĀmirit aber läßt sich nicht halten und erliegt seinem Gegner[5].

Gelegentlich motiviert die Vernachlässigung des *fa'l* nicht nur wie hier den Ausgang einer Episode, sondern den Ausgang eines ganzen „Tages" — ganz wie bei den oben auf S. 168 behandelten Vorzeichen. Am „Tage" von Harāmīt begegnen die B. Ǧaʿfar einem Hirten Zubain, der seine Ziegen treibt. Da warnt der Seher den Stamm:

قَدْ لَقِيتم زابِنًا وزاجِرًا وناطِحًا فارْجِعوا

---

1 Vgl. WELLHAUSEN, a. a. O. p. 205.

2 Das Ominöse liegt gerade in der Absichtslosigkeit. Vgl. Ṭabarī II, 220, 15: ʿAbdallāh b. az-Zubair hört auf der Flucht von Medina seinen Bruder Ǧaʿfar einen Vers zitieren, der ihm unheilvoll erscheint. Er fragt ihn: „Was willst Du damit sagen?" Dieser antwortet: „Keineswegs etwas, was dir unheimlich sein könnte" (مِمَّا تَكْرَهُ). Darauf sagt ʿAbdallāh: „Es ist mir erst recht unheimlich (أَكْرَهُ إِلَيَّ), daß es Dir unabsichtlich auf die Zunge gekommen ist". Zu كَرِهَ in diesem Sinne vgl. al-Ḫansā', *Commentaires*, p. 57, 6; *Mufaḍḍ*. Glosse zu 11, 1.

3 Häufiger als in den *aijām*-Geschichten ist das *fa'l* in den Erzählungen über die islamische Eroberungszeit, vgl. die bei WELLHAUSEN, a. a. O. p. 205 gegebenen Ṭabarī-Stellen. Das ist islamisch: Nach dem Ḥadīṯ liebte der Prophet das *fa'l*, lehnte aber die anderen Omina ab; vgl. b. Hišām p. 559, 14 (lies dort يَعْتَاقُ). — Für die spätere Zeit vgl. FISCHER, *Das Omen des Namens bei den Arabern* in *ZDMG* LXV, 52 ff.

4 *Naq.* p. 1024, 8.

5 *Naq.* p. 471, 1.

„Ihr seid einem *zābin* (Stoßer), einem Treiber und einem Bockenden begegnet. Kehrt um!“[1]

Der Warnungsruf verhallt ungehört und die B. Ǧaʿfar ziehen ihrem Verderben entgegen[2].

So gewinnen die Vorzeichen in den *aijām*-Erzählungen wesentliche Bedeutung für die Komposition. — Die Poesie dagegen kennt die Omina als tragendes Motiv nicht und kann sie auch als solches im Sinne der *aijām* nicht verwenden. Denn das hochgespannte Selbstgefühl, von dem sie erfüllt ist, hat als Korrektiv den Schicksalsgedanken. Dagegen findet das Heldentum in den *aijām*-Geschichten seine Schranke am Ominösen. — So ist der Sinn des Omens hier vertieft. In der Poesie aber ist er durch die Verflechtung mit dem Abschiedsmotiv entstellt; und wo das Omen noch warnt, im *faḫr*, wird es entwertet: man rühmt sich, ihm nicht zu gehorchen. — Gewiß steht die Darstellung der Omina, wie sie die *aijām*-Erzählungen geben, der Wirklichkeit näher. Auffällig ist hier nur eins: das Fehlen der Tieromina[3]. Ist das islamischer Einfluß? oder war die Omenpraxis schon vorher in Verfall geraten, und lebte sie nur in den stereotypen Wendungen der Poesie weiter?

---

1 Mit dem Treibenden und dem Bockenden sind eigentlich der Hirt und der bei der Herde zu denkende Ziegenbock gemeint. Der Seher wählt eben solche Ausdrücke, die ein *faʾl* ermöglichen.

2 Vgl. *Naq.* p. 928, 4 ff.

3 Eine Ausnahme bildet der „Tag“ von al-Ḥauza *Agh*² XIII, 135, 3—5; doch hat die Version des *ʿIqd* (1316) III, 52, 9 v. u. statt des Omens eine natürliche Warnung.

ÜBER DEN SCHIITISCHEN MUDSCHTAHID.

VON

C. FRANK (Berlin).

Mudschtahid bezeichnet nach dem heutigen Sprachgebrauch in erster Linie den höchsten geistlichen Würdenträger bei den Schiiten. An sich ist *muǧtahid* einer, der sich bemüht, d. h. der mit all seinen geistigen Fähigkeiten nach der Wahrheit strebt, und durch den *iǧtihād* (Anstrengung, Bemühung) den Willen Gottes zu ergründen sucht. Ursprünglich wurden überhaupt Gelehrte so benannt[1]. Sodann vor allem die Gründer der *madhab*s wurden so bezeichnet: *madhab-muǧtahid*[2]; auch die zwölf Imame, „die betreffs der Religion den *iǧtihād* gezeigt haben, und von denen jeder einzelne im Gesetz einen Weg gegangen ist", wie es bei Mustaufi[3] heißt, gelten als *muǧtahid*: *Imām-muǧtahid*.

Mit diesen Arten von *muǧtahid* ist aber der schiitische Träger der höchsten geistlichen Würde nicht ohne weiteres zu verwechseln[4], mag er immerhin die oben angeführten Bedingungen zu erfüllen haben.

Die Entstehung des *muǧtahid* geht nach schiitischer Auffassung letzten Endes auf den Propheten selbst zurück, der ebenso wie die 12 Imame die höchste Würde ausgeübt habe. Seit dem Verschwinden des 12. Imams sei für die Dauer seiner Abwesenheit und Unsichtbarkeit der *muǧtahid* als Verwalter des höchsten Amtes eingesetzt worden[5], um die Gläubigen einstweilen rechtzuleiten.

---

1 Vgl. JUYNBOLL, *Handbuch des Islāmischen Gesetzes* 34; auch Richter: *ibd.*, 315.

2 JUYNBOLL, a. a. O. 32 f.

3 S. BROWNE, *Mustawfi's tarich-i guzida* Bd. II, 208 u. Text 755, Z. 17.

4 Vgl. DE SACY, *Chrest. Arabe* I, 169 für das Mißverständnis Timurlenks in Aleppo. S. auch CHARDIN, *Voyages* II, 94; V, 6 ff.; VII, 87. GREENFIELD, *Verfassung des persischen Staats* 122.

5 Vgl. MALCOLM, *Hist. of Persia* II, 428 und weiter unten in der Übersetzung zum persischen Text. AHMED BEY in *Nouv. Revue* Bd. 70, 801 ff.; 73, 537 ff.

Der Imam, der unsichtbar regiert, vertraut seine Worte den inspirierten Mudschtahids, die der Enthüllung würdig sind, an[1].

An sich kann jeder Gläubige, der zur Wahrheit gekommen ist, Mudschtahid sein; aber es gelangen doch nur wenige dorthin. Erst ein langes, schweres Studium, dauernde geistige Einkehr, Gebete und eine reine, hohe Lebensauffassung lassen den Mudschtahid reifen. Dabei spielt Abstammung und Herkunft eine Rolle. Häufig sind es Söhne von Mudschtahids oder Nachkommen von solchen; jedoch ist das nicht Bedingung[2]. Die meisten wachsen freilich schon in einer geistlichen Umgebung auf, und gestützt durch eine oft lange Familientradition fällt es ihnen nicht schwer, sich von Jugend auf in ihren Beruf einzufühlen. Ihre höhere Ausbildung erhalten die jungen Geistlichen vor allem in Kerbela und Nedschef, wo sie mehrere Jahre dem eifrigen Studium[3] der islamischen Wissenschaften, den sog. *duvāzdah fann* wie Theologie, Jurisprudenz, Logik usw. obliegen, bis sie den *daraǧa-i iǧtihād* (den Grad des Mudschtahid) erreicht haben. Dies wird ihnen durch den *taṣdīq-i iǧtihād*[4] bestätigt. Wer den *iǧtihād* erhalten hat, ist dann befähigt, der geistige Anwalt von Schülern und Anhängern (*muqallid*) zu sein[5].

Das Diplom (*iǧāze*, eig. Erlaubnis zum Lehren) wird durch einen der großen Mudschtahids in Nedschef oder Kerbela ausgestellt. Darin werden u. a. die Wissenschaften aufgezählt, in denen der junge Mudschtahid Kenntnisse erworben hat, um ihn zur Ausübung seines Berufs zu befähigen[6]. Allerdings wird die *iǧāze*[7] nur erteilt, wenn der Kandidat auch hinsichtlich seines sonstigen Lebenswandels für würdig befunden wird[8].

Die meisten Mudschtahids kehren dann in ihre Heimat zurück. Sie können sich niederlassen und wirken, wo sie wollen und wo sie

---

1 S. KAZEM BEY, *Journ. Asiat.* VI, Sér. 8 (1866), 378. Vgl. GOLDZIHER, *Vorlesungen* (Erstausgabe) 233. Für die verschiedenen Auffassungen der Schulen von Imam und Mudschtahid vgl. noch SYED AMEER ALI, *The Spirit of Islam*, 511 f.; auch 476.

2 S. KAZEM BEY, a. a. O. 376; AHMED BEY, a. a. O. 801 ff.; MALCOLM II, 428; GREENFIELD, *Verfassung*, S. 124 f.

3 Für weiteres s. w. unten. Vgl. auch CHARDIN II, 337 ff.

4 Vgl. auch die ausführliche Darstellung in *Le cours de législation musulmane selon la doctrine hanifite* (Ed. de Kazan 1845), Introduct. XXI—L. Ferner GREENFIELD, 123 u. 124.

5 KAZEM BEY, a. a. O. 378.

6 Vgl. CURZON, *Persia*, I, 452 ff.; GREENFIELD, 123 f.

7 S. auch GOLDZIHER, *Moh. Stud.* II, 188 ff. u. vgl. DE SACY I, 123.

8 Dafür u. folg. s. weiter unten den pers. Aufsatz.

besonderes Ansehen und Volkstümlichkeit genießen. Auch ist ihr Beruf völlig frei; sie bedürfen keiner Ernennung oder Bestätigung von irgendeiner Seite. Ebenso gibt es keine Rangordnung; es sei denn die besondere Verehrung oder die größere geistige Überlegenheit des einen oder des anderen[1]. Ihre Zahl ist folglich auch nicht beschränkt. Hat es zeitweise nur wenige Mudschtahids gegeben, so ist jetzt ihr Stand überall vertreten[2]. Nicht nur geistig, auch gesellschaftlich ist die Stellung des Mudschtahid hochgeachtet. Er hat beim Schah den Ehrenplatz; besonders die bekannteren und bedeutenderen Mudschtahids werden vom Schah und von seiner Regierung vielfach beschenkt und ausgezeichnet[3], ohne dadurch an Selbständigkeit zu verlieren oder ihrem Beruf entzogen zu werden.

Die Mudschtahids lehren in den Medresen, halten religiöse Vorträge, legen Koran und Gesetz aus gemäß Tradition und Zeitgeist, sprechen Recht, ohne eigentliche Richter zu sein, erstatten *Fetwās* und verfassen *Risāles*, die ihren Anhängern als Leitfaden dienen[4]. Auch Abgaben und Stiftungen zu verwalten sind sie berufen.

Es leuchtet ein, daß bei dieser großen geistigen Macht und ihrer oft sehr praktischen Auswirkung der Mudschtahid auch in politischen Fragen eine Rolle spielt, zumal ihn die Regierung oft selbst um Rat fragt[5]. Gleichwohl darf dieser Einfluß nicht überschätzt werden. Denn es hat Zeiten gegeben, wo das Ansehen und die Stellung des Mudschtahid sehr gelitten hatte, z. B. in der Zeit des antiklerikalen Kampfes unter Nādir Schah, oder unter der Regierung Naṣreddīns[6]. Außerdem liegt es vielen Mudschtahids nicht, sich mit anderen als mit geistigen und geistlichen Dingen zu befassen. Vielmehr leben die meisten sehr zurückgezogen, oft in geringer Fühlung mit den Gläubigen, auf die sie nur durch die meist beschränkten Mullas[7] und eine *Risāle* wirken.

---

1 GREENFIELD, 122; 124; 125.

2 MALCOLM II, 443 f.; 575. So hat es um 1800 nur fünf M. in Persien gegeben; manchmal kaum einen. Ferner CHARDIN II, 94; CURZON I, 452 f.

3 GREENFIELD, 125 f.

4 Vgl. GREENFIELD, 124; auch 259; 277. CURZON I, 452 f. (Bei BERGÉ, *Dict.* 374 ist manches nicht ganz richtig, besonders was er über das Todesurteil [angeblich vom M. vollstreckt] sagt.) Bekanntlich ließ sich Kaiser Akbar († 1605) zum Mudschtahid erklären, um auch ein selbständiges Lehrsystem aufstellen zu können. Vgl. GOLDZIHER, *Vorles.* 311.

5 GREENFIELD, 126; 135 f.

6 CHARDIN II, 337; CURZON I, 452; GREENFIELD, 122; 129 f.

7 GREENFIELD, 127 f. AHMED BEY, 792 ff. Darnach bilden diese eine Art niede-

Manche Mudschtahids sind sehr reich, besitzen große Güter oder werden freigebig unterstützt; andere dagegen führen ein sehr dürftiges Leben[1].

Immerhin haben zuzeiten die Mudschtahids sehr tatkräftig in die politischen Geschicke ihres Landes eingegriffen. Es sei da an Sajjid ʿAlī Ṭabāṭabā († 1816) und seinen Sohn Sajjid Moḥammed[2] in älterer Zeit erinnert.

Für die neuere Zeit zumal gibt es noch mehr Beispiele. So haben in den Verfassungskämpfen des letzten Dezenniums die Mudschtahids die Sache des Volkes geführt und verteidigt, wobei sie sich sogar des Hinweises auf den unsichtbaren Imam bedienten[3]. Einzelne Mudschtahids zeichneten sich durch einen außerordentlichen geistigen Weitblick, eine sehr freigeistige Art oder eine auffallende Toleranz aus. Es braucht bloß an jenen Mudschtahid erinnert zu werden, der zuerst die Idee des Panislamismus gefaßt und für die Vereinigung der Sunniten und Schiiten gesprochen hatte[4], oder an jenen Freigeist, der dann das berühmte *rädd-i Bāb* (Confutation des Babismus) schrieb, oder jenen anderen, der das Fetwa gegen die Verfolgung der Zoroastrier erließ[5].

Noch manche andere Beispiele[6] könnten angeführt werden; aber das überschritte bei weitem diesen zusammenfassenden Überblick, der nur als Einleitung zu dem folgenden persischen Aufsatz über den Mudschtahid gedacht ist.

Was diesen persischen Aufsatz über den Mudschtahid betrifft, so verdanke ich ihn dem persischen Mudschtahid Faḍl-ʿAlī. In knapper Form wird uns hier ein ziemlich umfassendes Bild von dem Wesen, Werden und Wirken des Mudschtahid gegeben, das um so

rer Geistlicher in engerer Berührung mit dem Volk, aber auch völlig frei und selbständig. Sie lernen bei den Mudschtahids und üben außer Unterrichten, Beten, Koranauslegung nach einer *Risāle* noch allerlei kleinere Funktionen aus.

1 Dafür und für manches Vorhergehende s. w. u.

2 Beide mit sehr großer Anhängerschaft. Vgl. GREENFIELD, 124, Anm. 1; KAZEM BEY 378; 379 f.

3 Einzelheiten würden zu weit führen. Es genüge auf BROWNE, *Pers. Revol.* 262 f.; auch 113 f. 146 f., *Pers. Press and Poetry* S. 73; 187 zu verweisen. Ferner s. GOLDZIHER, S. 285.

4 AHMED BEY, *Nouv. Rev.* Bd. 79 (1892), 295.

5 BROWNE, *Kitāb-i nuqṭatu-l-kāf*, Einleitung S. L.

6 Vgl. vor allem BROWNE, *Pers. Revol.* S. 15, 52 ff. u. a., *Pers. Press and Poetry* und *Hist. of Pers. Lit. Mod. Tim.* an verschiedenen Stellen, s. dazu w. u.

willkommener sein dürfte, als sich gemeinhin nicht immer Gelegenheit bietet, einen solchen geistlichen Herrn zur Äußerung zu veranlassen.

Mîrzâ Faḍl-ʿAlî Muǧtahid-i Tabrîzî, um ein paar Worte über den Verfasser[1] selbst zu sagen, war bald nach Kriegsende nach Berlin gekommen, um Heilung von einem schweren Leiden zu suchen, dem er dann Anfang 1921 doch erliegen sollte. Obwohl keiner europäischen Sprache mächtig — er sprach neben seiner Muttersprache nur Türkisch und Arabisch — nahm er an der geistigen und wissenschaftlichen Arbeit Deutschlands regsten Anteil, wobei ich ihm vielfach behilflich war. Bei diesen Aussprachen erzählte er mancherlei von seinem Beruf und den Mudschtahids überhaupt, so daß ich ihn bat, mir darüber einen kleinen Aufsatz zu schreiben. Wer sich mit dem babylonischen Priestertum oder ähnlichen geistlichen Institutionen befaßt hat, wird ohne weiteres verstehen, wie der Mudschtahid als Vertreter der geistigen und geistlichen schiitischen Welt auch einen Assyriologen fesseln kann. Mancher Vergleich mit einer ähnlichen Erscheinung vor Jahrtausenden drängt sich auf: die Legende der Einsetzung der Institution, die Inspiration, die in ihrer Art gewaltige, allumfassende Gelehrsamkeit, die machtvolle Verbundenheit mit dem täglichen Leben in all seinen Einzelheiten.

Vielleicht, daß in der Abhandlung Faḍl-ʿAlî's manches ein bißchen schief oder ungenau ausgedrückt oder den Fachgelehrten zum Teil schon längst bekannt ist, sie verliert deshalb nicht an Reiz, der gerade in dieser eigenartigen Unberührtheit mit abendländischer wissenschaftlicher Methode besteht, und dennoch die tiefe gelehrte Bildung dieser geistlichen Männer ahnen läßt. Auch handelt es sich hier nicht darum, etwaige Irrtümer gleich zu berichtigen oder Unzulängliches zu ergänzen, zumal Faḍl-ʿAlî diese Aufzeichnungen aus dem Gedächtnis ohne Hilfsmittel niedergeschrieben hat. Deshalb sind z. B. die Namen der im Lauf der Abhandlung erwähnten Mudschtahids nicht genauer angegeben, oder nur in der ihm zunächst geläufigen persischen Gebrauchsform.

---

1 Geb. 1278/1861 als Sohn eines Mullabaschys zu Täbris. Studierte in Nedschef und Kerbela, wo er von vier großen Schaichen die *iǧâze* erhielt (1307/1889). War dann in seiner Heimat tätig und vertrat sie im ersten Parlament. Auch literarisch und wissenschaftlich tat er sich hervor: so konnte er nicht nur in seiner Muttersprache, sondern auch arabisch und türkisch dichten, und verfaßte außerdem 15 Bücher (*ǧild-i kitâb*) auf Persisch und Arabisch.

Der Aufsatz selbst gliedert sich in sechs Abschnitte (*suāl* „Fragen"), auf die in längerer Ausführung die Antwort erteilt wird. Diese sechs Abschnitte lassen sich demnach etwa folgendermaßen überschreiben:

1. Die Bedeutung des Wortes *muǧtahid.*
2. Die bekanntesten Mudschtahids.
3. Lehr- und Wirkungsstätten der Mudschtahids.
4. Der Studiengang des Mudschtahid.
5. Wissenschaftliche Stätten der großen Mudschtahids und Zentren des *taqlīd.*
6. Die Pflichten und das Wirken der Provinzmudschtahids.

Zum Schluß möchte ich auch hier noch den Herren Mīrzā Moḥammed, dem gelehrten Herausgeber Dschuwainī's (Gibb Mem. XVI), Taqīzāde, selbst aus einer Mudschtahidfamilie, dem Redakteur des leider eingegangenen *Kāwe*, und Pūr-e Dāwūd, dem begabten Dichter, für mancherlei Erklärungen und Aufschlüsse bestens danken.

Übersetzung des pers. Textes S. 186—192:

Erste Frage: Was ist in Kürze die Bedeutung des Wortes *muǧtahid*?

A.: Zur Erklärung dieses Ausdrucks sind einige Bemerkungen als Vorwort nötig, die in äußerster Kürze gegeben werden sollen.

1) Der Islam hat zwei große Richtungen (*madhab*), die infolge des Gegensatzes in der Nachfolgerschaft des Propheten — die Schīʿa bezeichnet den Chalifen mit Imam — zwei Sekten (*firqa*) geworden sind: Schīʿa und Sunna. Die Schīʿa umfaßt ungefähr ein Drittel[1] aller Muslime; sie herrscht in Persien vor und ist die offizielle Richtung. Auch in andern Ländern[2], wie im Hedschaz, in Arabien, in der Türkei, im Kaukasus, in Afghanistan und in Indien usw. gibt es Anhänger der Schīʿa.

1 Das ist natürlich nicht richtig. Es sind bekanntlich ungefähr 10 Mill. gegenüber mehr als 200 Mill. Sunniten. Vgl. z. B. die Aufstellung bei M. HARTMANN, *Der Islam* S. 183; BECKER, *Der Islam* (*Die Religion in Gesch. u. Gegenw.* Herausgeg. von SCHIELE und ZSCHARNACK) S. 378 b.

2 z. B. in Mittelsyrien (Libanon), Südarabien u. a., vgl. GOLDZIHER, *Vorles.* S. 244; 247; 254; 256; 276 u. a. m. Dazu vielleicht auch vereinzelt in Deutsch-Ostafrika. Wenigstens kann die dortige „Taschēʿ"-Bewegung, über die ich vor einigen Jahren einen ehemaligen deutschen Regierungsbeamten in einem Vortrag sprechen hörte und für die keiner der damals anwesenden Islamforscher eine Erklärung zu geben vermochte, kaum etwas anderes als تَشَيُّع („Bekenntnis zur Schīʿa") sein.

[Bezüglich der Beantwortung der Fragen ist alles, was ich vortrage, gemäß der Schiʿa, mit der die Sunna in einigen Punkten übereinstimmt, in anderen ihr entgegengesetzt ist.]

2) Die islamische Theologie beschäftigt sich mit der Erklärung der drei Arten von Wissenschaften: den Grundlehren der Religion (*uṣūl*), der Morallehre (*achlāq*) und den abgeleiteten Zweigen (*furūʿ*).

Die Grundlehren der Religion: sie bestehen aus den Forderungen, die zu wissen nur den Zweck hat, den Glauben zu bekennen, wie z. B. daß es einen Gott gibt; daß Gott über alles, was er will, Macht hat; daß Gott alles weiß; daß Gott die Propheten zur Rechtleitung der Menschen gesandt hat; daß Noah, Abraham, Mose, Jesus und Mohammed (Gott segne ihn usw.) die „standhaften Propheten" (*paighambarān-i-ulu-l-ʿazm*) Gottes sind.

Die Morallehre besteht aus den Forderungen, die zu wissen dazu dient, daß der Mensch seine Person mit guten Eigenschaften ziert und schmückt, und sich von schlechten, häßlichen Eigenschaften abwendet und reinigt; zu wissen, daß Wissen gut und Vollendung des Menschen ist, Unwissenheit häßlich und eine Schande von ihm ist; daß Freigebigkeit gut ist, Verschwendung aber und Geizen (*pur imsāk*) und übermäßig wenig ausgeben schlecht.

Die abgeleiteten Zweige bestehen aus den Forderungen, die man (*insān*) für die Ausübung kennen muß, um entweder zu den höchsten Graden im zukünftigen Leben zu gelangen, oder für die religiösen Bedürfnisse.

Den ersten Teil der abgeleiteten Zweige, der aus den Werken besteht[1], die man verrichten muß in der Absicht, Gott nahe zu kommen, nennt man *ʿibādāt* (fromme Werke), wie Gebet, Fasten, Pilgerfahrt, Moscheebau, Moscheebesuch, Chums und Almosen (*zakāt*).

Den zweiten Teil, der die zivilisatorischen Aufgaben (*naẓm-i tamaddun*) und religiösen Reformen betrifft, nennt man gesetzliche Vorschriften (*aḥkām*), wie Kauf, Miete, Vertrag, Rechtsspruch, Zeugenschaft und Erbschaftsangelegenheiten.

---

1 Im ganzen zehn: 1) Fasten (صوم); 2) Beten (صلات); 3) Pilgerfahrt (حجّ); 4) Krieg (gegen Ungläubige) (جهاد); 5) Fünftel (خمس); 6) Almosen (زكاة); 7) Befehl zur guten Handlung (امر بمعروف); 8) Abhalten vom Verbotenen (نهى از منكر); 9) Liebe zu Ali's Haus (تولّى) (vgl. GOLDZIHER 261, 6[2]); 10) Haß gegen seine Feinde (تبرّى). (Nach Taqizāde).

Das Wissen des Propheten war kraft der göttlichen Belehrung; solange der Prophet lebte, nahm das Volk alles, was er befahl, direkt von ihm und führte es aus. Und nach dem Propheten waren die zwölf Imame als Nachfolger und Statthalter des Propheten einer nach dem andern. Das Wissen dieser zwölf Imame war durch geistige Inspiration von dem Propheten hergenommen, nicht durch menschliche Belehrung. Solange diese lebten, befragten die Schiiten sie in ihren religiösen Angelegenheiten, nahmen sie von ihnen an und führten sie aus.

Der zwölfte Imam der Schiiten verschwand um 300 der Hidschra[1] aus ihren Blicken und setzte den *Muǧtahid* der Schiiten als seinen Stellvertreter ein.

Muǧtahid heißt der, der fähig ist, die gesetzlichen Vorschriften des Islam nach dem Koran, den Hadiṯen des Propheten und der schiitischen Imame, die die Hauptquelle (*ʿumde madrak*) für die gesetzlichen Vorschriften sind, zu verstehen. Der Anfang der Mudschtahidschaft (*iǧtihād*) in der zwölfimamigen Schīʿa fällt ungefähr ins Jahr 300 d. H.

Zweite Frage: Nenne die bekanntesten Persönlichkeiten, die von dem ersten Erscheinen des *Muǧtahid* in der Schīʿa bis jetzt Lehrer der Mudschtahids gewesen sind.

A.: Von denjenigen, welche in jedem einzelnen Zeitalter Lehrer gewesen sind und von denen andre profitiert haben und die Werke hinterlassen haben, wollen wir (nur) eine Anzahl aufführen, weil alle zu erwähnen weder ein notwendiger Grund nach der (vorliegenden) Schrift ist, noch weil die Zeit es erlaubt.

Schaich Kulainī Rāzī Ṯiqat ul-islām[2]
Ibrāhīm ibn-i Hāschim-i Qummī, und sein Sohn
ʿAlī ibn-i Ibrāhīm[3]
Nuʿmānī
Schaich Mufīd[4]

1 Muḥammad Abu-l-Qāsim verschwand — genauer — 267 d. H. = 880. Vgl. Goldziher, 226; auch 269, 12, 8.

2 Kulainī nach Faḍl ʿAlī Taqizāde u. a., ebenso Browne. Goldziher, a. a. O. S. 334 liest Kulīnī. Sein *Kāfī* eines der berühmten „vier Bücher" (كتب اربعه) der Schīʿa, in dem die echtesten Traditionen gesammelt sind. Für den vollen Titel vgl. Brockelmann, *Arab. Lit.-Gesch.* I, 187, 3 u. Goldziher, S. 260, 3, 3. Starb 328 d. H. = 939 D.

3 Al-Qummī s. Brockelmann I, 192: schiit. Koranerklärer im 4. Jahrh.

4 Bekannt als Traditionarier. Vgl. Goldziher, 276, 17; 18 u. Brockelmann I, 188, 6; starb 433 = 1022.

Sajjid-i Murtaḍā[1]
Sajjid-i Raḍijj[2]
ʿAlī ibn-i Bābawaih-i Qummī, und sein Sohn
Muḥammad ibn-i Bābawaih, bekannt als Schaich-i Ṣadūq[3]
Schaich Ṭūsī, und sein Sohn[4]
Schaich Abū ʿAlī Mufīd-i Ṯānī
Muḥammad ibn-i Idrīs-i Ḥillī
Sajjid-i Raḍijj-ud-dīn ibn-i Ṭāwūs-i Ḥillī[5]
Muḥaqqiq-i Ḥillī[6]
ʿAllāme-i Ḥillī[7], und sein Sohn
Fachr ul-Muḥaqqiqīn
Schahīd-i Awwal[8]
Muḥaqqiq-i Ṯānī
Schaich ʿAlī ibn-i ʿAbd ul-ʿĀlī al-Karakī
Schaich ʿAlī ibn-i ʿAbd ul-ʿĀlī al-Misī
Schahīd-i Ṯānī[8]

1 Bekannt als großer Mudschtahid, genannt عَلَم الهُدى, gest. 436 = 1044; s. GOLDZIHER, 271, 14, 1, auch für sein Werk *al-intiṣār*, u. BROCKELMANN I, 404.

2 Sein Bruder Raḍijj, auch bei den Sunniten berühmt, Verfasser des نهج البلاغة, das nach einigen ʿAlī selbst geschrieben haben soll. Es gilt als das größte Buch nach dem Koran (nach Taqīzāde). S. auch BROCKELMANN I, 405.

3 Bābawaih, nicht Bābūja wie GOLDZIHER 270, 12, 8 u. a. lesen, wurde mir als richtige Lesung angegeben (BROWNE: Babawaihi). Er ist der Verfasser des zweiten der berühmten „Vier Bücher" من لا يحضره الفقيه (nach T.), gest. 381 = 991. Neun Werke von ihm bei BROCKELMANN I, 187, 4 aufgezählt: der „bedeutendste literarische Vertreter der Schīʿa im 4. Jahrh.".

4 Ṭūsī, der berühmteste Mudschtahid, genannt شيخ الطائفة (nach T.). Vgl. BROCKELMANN I, 405, gest. 459 = 1067. Verfasser von zwei der „Vier Bücher": تهذيب u. استبصار.

5 Als Traditionarier bekannt (nach T.).

6 Vielleicht identisch mit dem bei BROCKELMANN I, 406, 4 erwähnten Naǵmad-dīn Ǧ. b. M. b. J. b. Saʿīd al-Ḥillī Abu-l-Qāsim al-Muḥaqqiq, Verfasser d. *K. šarāʾiʿ al-islām*. Vgl. S. 182, 183.

7 ʿAllāme-i Ḥillī wohl Ehrenname von und identisch mit dem bei BROCKELMANN II, 164 u. GOLDZIHER S. 271, 13, 5 erwähnten Ḥasan b. Jūsuf ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī aš-Šīʿī (gest. 726 = 1326). Lebte am Hofe des Mongolenfürsten Ultschaitu, der selbst ein fanatischer Schiit geworden war. Er soll über 500 Bücher geschrieben haben, das berühmteste davon: *kitāb al-alfain* s. GOLDZIHER, a. a. O.; s. ob. ʿAllāme-i Ḥillī galt als der größte und bedeutendste Mudschtahid; er ist der Mittelpunkt, von dem aus geschieden wird zwischen *mutaqaddimīn* und *mutaʾachchirīn* d. h. den Mudschtahids vor und nach ihm (nach T.).

8 Muḥammad b. Makkī al-ʿĀmilī aš-Šahīd, in Damaskus getötet 782 = 1382 (BROCKELMANN II, 108, 1). Bekannt sein Buch اللُّمعة, das wichtigste Buch, das man in Persien für *fiqh* studiert. Den Kommentar dazu schrieb Schahīd-i Ṯānī (nach T.).

Muqaddas-i Ardabīlī[1]
Schaich Ḥasan, Verfasser der *ma'ālim*[2]
Sajjid-i Muḥammad, Verfasser der *madārik*[3]
Schaich Ḥusain ibn-i 'Abd ul-Ṣamad-i 'Āmilī[4] und sein Sohn
Schaich Bahājī[5]
Mīr-i Dāmād
Mullā Muḥsin-i Faiḍ[6]
Sabzawārī
Mağlisī[7]
Schaich Ḥurr-i 'Āmilī[8]
Mullā Muḥammad-i Akmal-i Bahbahānī, und sein Sohn
Āqā Bāqir-i Bahbahānī[9]
Schaich Jūsuf-i Baḥrainī, Verfasser der *ḥadā'iq*
Baḥr ul-'ulūm-i Ṭabāṭabājī
Āqā Sajjid-i 'Alī, Verfasser der *Rijāḍ*[10]
Schaich Muḥammad Ḥasan, Verfasser der *ğawāhir ul-kalām*[11]

---

1 Eig. Aḥmad, wird, wie sein Ehrenname schon andeutet, für heilig gehalten (nach T.).

2 Dieses Werk wird für die *uṣūl* studiert (nach T.).

3 Lebte z. Z. Fatḥ 'Alī Schāhs (1798—1833, nach AUG. MÜLLER, *Der Islam* II, 383) und veranlaßte den Krieg gegen Rußland, wobei Persien Kaukasien verlor.

4 Vgl. BROCKELMANN II, 429 § 3, 3, hier al-Ḥāriṯī genannt; während sein Sohn (s. sofort) al-'Āmilī genannt wird.

5 Wohl identisch mit dem bei GOLDZIHER S. 270, 12, 9 (vgl. 276, 17, 18) genannten Bahā ad-dīn al-'Āmilī (unter Schah 'Abbās), gest. 1031 = 1622. Vgl. auch BROCKELMANN II, 414, 4.

6 Halb Ṣūfī, halb Mudschtahid, Verfasser vieler Bücher (nach T.).

7 Berühmter Traditionarier und Verfasser mehrerer Traditionswerke, z. Z. des letzten Sefewiden Ḥusain (nach T.).

8 Verfasser eines Buches über *fiqh*, das für die Mudschtahids maßgebend ist (nach T.). Bei BROCKELMANN II, 412: M. b. al-Ḥ. al-Ḥurr al-'Āmulī († 1099/1688).

9 Neubegründer der *Uṣūlī*-Schule, der bis heute maßgebenden Richtung, gegenüber der *Achbārī*-Schule. Vgl. dazu noch SYED AMEER ALI, *The Spirit of Islam*, S. 511.

10 Auch ein klassisches Buch, das noch viel studiert wird. Āqā Sajjid-i 'Alī wird auch *schaich-i kabīr* genannt (nach T.).

11 Dieser Schaich war ein sehr berühmter Mudschtahid (Anfang bis Mitte des vorigen Jahrh.). Sein Buch zählt zu den größten und maßgebendsten *Fiqh*-Werken. Nach ihm wäre noch Schaich Murtaḍā Anṣārī, der berühmteste M. der neueren Zeit, zu erwähnen. Alle folgenden, auch die noch oben genannten, sind seine Schüler. Und nach ihm Schaich Hādī Ṭahrānī, ein bedeutender radikaler Reformer, der gegen Anṣārī auftrat und 'Allāme-i Ḥillī nachahmte (nach T.). — Andere Mudschtahids der neue-

Schaich Muḥammad Ḥusain-i Nadschafī-i Kāẓimī
Fāḍil-i Irwānī
Fāḍil-i Scharābījānī
Fāḍil-i Ardakānī
Schaich Zain ul-ʿĀbidīn-i Māzandarānī.

Dritte Frage: Wo waren und wo sind die Mudschtahids, die der ersten Reihe angehören und die Lehrer der andern sind?

A.: Ungefähr im Jahre 300 d. H. war die erste Reihe der Mudschtahids wie Schaich Kulainī, Schaich Mufīd, Ibn Dschunaid, Sajjid-i Murtaḍā, Sajjid-i Raḍijj, Ibn Qulawaih und Schaich Ṭūsī in Bagdad. Die Herrscher von Dailām bauten in Nedschef, das die Märtyrerstätte des Beherrschers der Gläubigen ʿAlī, des ersten Imam der Schiiten, ist, einen Palast. Eine Anzahl Schiiten waren dort zusammengekommen. Es entstand eine Stadt. Gleichzeitig mit diesen Ereignissen wohnte Schaich Ṭūsī, der der rechtführende Schüler Schaich Mufīds und des Sajjid Murtaḍā ʿAlam ul-Hudā war, in Bagdad. Die Einwohner von Bagdad standen sich bei dem Fanatismus ihrer sunnitischen Richtung einerseits und dem Fanatismus ihres Arabertums andererseits nicht mit Schaich Ṭūsī; sie zerstörten sein Haus und verwüsteten seine Bibliothek. Daraufhin ging Schaich Ṭusī nach Nedschef und nahm dort Wohnung. Seitdem war Nedschef, und ist bis heute, der Wohnsitz der großen schiitischen Schaiche erster Ordnung und das Zentrum der höchsten Autorität (*marāǧiʿ-i taqlīd*, eig. „Zuflucht der Nachahmung"). Die meisten schiitischen Mudschtahids haben da studiert und studieren noch da. Von den Märtyrerstätten mehrerer anderer schiitischer Imame, wie Kerbela und Maschhad-i Kāẓimain und Samarra, war jede auch zu einer Zeit „Sitz der Wissenschaft" (*dār ul-ʿilm*), gleichwie es auch Qum, Hille und Isfahan zuzeiten waren.

Vierte Frage: Wieviel Stufen gibt es beim Studium der religiösen Wissenschaften vom Anfang bis zum Erreichen des Grades des

---

ren Zeit sind noch bei BROWNE, *Pers. Revol.* S. 15; 24; 52; 54; 148; 262; *Pers. Press and Poetry* S. 64; 73; 131 u. 186 f.; *k.-i muqt.* Einleitung S. L erwähnt, ferner AHMED BEY, *Nouv. Revue* Bd. 79, 295. Vor allem ist hier noch auf BROWNE, *Hist. Pers. Lit. Mod. Times* S. 353 ff. u. 405 ff. hinzuweisen, wo über Muschtahids und Mullas gehandelt wird und, gleich wie hier oben, die bedeutendsten schiitischen Theologen nebst ihren Werken aufgeführt werden. Leider ist mir BROWNES Buch zu der Zeit, da ich diesen Aufsatz druckfertig machte (Nov. 1924), noch nicht bekannt und zugänglich gewesen, sonst hätte ich an manchen Stellen eingehender auf die verschiedentliche Übereinstimmung Bezug nehmen können. [Korr.-Zus.]

Schaichs und des Lehrers, und welche einzelnen Wissenschaften zu studieren ist für den Eintritt notwendig?

A.: Es ist klar, daß der Student für den Eintritt die elementaren und mittleren Studien vollendet und sich die arabische Sprache und Literatur in genügendem Maße angeeignet haben muß, damit er in die letzte Klasse (*daure-i intihaji*) eintreten kann.

Die religiösen Wissenschaften, das ist die letzte Klasse, beginnt ungefähr mit 20 Jahren. Das Studium derselben fand und findet in besonderen Schulen der religiösen Wissenschaften statt. In jeder Stadt von den muslimischen Städten gibt es je nach ihrer Größe (oder Kleinheit) eine oder mehrere Schulen, bei denen auch eine Moschee sein kann. Für diese Schulen sind meistens Bücher, Teppiche und Geschirr gestiftet. Die Studenten, die meist nicht zu den Einwohnern der Stadt, in der sie ihre Studien machen, gehören, wohnen in der Regel zur Nachtzeit insgesamt in der Schule. In einigen Schulen, die Stiftungen haben, kommen den armen Studenten auch Mittel zum Lebensunterhalt zu. Auch aus Mitteln, die nach dem Islam für die Armen und andere allgemeine Zwecke sind, wird für arme Studenten aufgewendet. In dieser Klasse werden mehrere Wissenschaften zur Erreichung des Mudschtahidgrades (*maqām-i iğtihād*) gelehrt: Koranexegese, Grundlehren des religiösen Gesetzes, Kenntnis der Hadiṯe, Biographien und *fiqh*. In der Koranexegese werden vor allem *ğamʿ ul-ğawāmiʿ* und *mağmaʿ ul-bajān*[1] von Schaich Ṭabarsī und *tafsīr* des Qāḍī u. ä. gelesen. In den *Uṣūl*-Wissenschaften werden *maʿālim* und *zubdat ul-uṣūl*[2] im Auszug, und *qawānīn* (von Mīrzā Abu-l-Qāsim-i Qummī) und *fuṣūl* und *ferāʾid* (von Schaich Murtaḍā al-Anṣārī) ausführlich gelesen.

In der Kenntnis der Hadiṯe werden *wağīze* des Schaichs Bahājī, und in den Biographien *riğāl-i wasīṭ* des Mīrzā Muḥammad-i Astarābādī gelesen.

Im ersten Teil dieser Klasse werden für die Texte der Fetwas die *šarāʾiʿ*, *iršād* und *qawāʿid*, und auf den mittleren Stufen *šarḥ-i lumʿa* und im Fiqh *šarḥ-i kabīr* mit Begründung gelesen. In der letzten Abteilung dieser Klasse ins einzelne gehende Bücher über *fiqh* wie *ğawāhir ul-kalām*, das zu den *fiqh*-Sammelwerken gehört.

---

1 Bedeutendster Korankommentar der Schiʿa, vgl. BROCKELMANN I, 405, 5: Raḍī-uddīn b. Abū ʿAlī aṭ-Ṭabarsī † 548/1153.

2 Vgl. BROCKELMANN II, 321, 14: Werke des Ḥasan b. Zainaddīn al-ʿĀmilī † 1011/1602.

Nachdem die Lehrer und die Schüler, die kurz vor dem *iğtihad* stehen, darin gelesen[1], wohnen sie der Vorlesung bei.

Jeder, der die letzte Klasse des Studiums der religiösen Wissenschaften absolviert, wird *muğtahid* genannt. Von den großen Schaichen, die das Zentrum des *taqlīd* und die Lehrer erster Ordnung sind, wird ihnen die *iğāze* (Erlaubnis zum Lehren, Diplom) und die Beglaubigung der Würde (*taṣdīq-i maqām*), die sie erreicht haben, ausgestellt.

Wenngleich die Würde des *iğtihad* gemäß der natürlichen Veranlagung je nach den gegebenen Vorbedingungen aller Art, der Vorbereitung zum Studium und der Arbeit des Studenten in den verschiedenen Stufen[2] nach einem (gewissen) (حسب) Alter erreicht wird — wie von ʿAllāme-i Ḥillī erzählt wird, daß er vor der Mannbarkeit und noch bevor er 15 Jahre[3] vollendet hatte, zur Würde des *iğtihad* gelangt war, und von Ibn-i Idrīs, dem Verfasser der *sarāʾir*, mit 18 Jahren, so sind dennoch diese Fälle selten. Die meisten Mudschtahids erreichen gewöhnlich dreißigjährig[4] die Würde des *iğtihad*.

Das Lehren der Diplomschaiche (*mašāʾich-i iğāze*) geschieht nicht nach dem Buch, sondern durch das freie Wort. Dennoch wird sehr häufig in den Lektionen des *fiqh* die Disposition des Buches der *šarāʾiʿ* oder des *iršād* befolgt.

Beim freien Vortrag werden 1. die verschiedenen Ansichten über die Frage erwähnt, 2. die Begründung eines jeden Fetwa, 3. die eigene Auffassung des Lehrers und seine Begründung und seine Antwort auf die Gegenbeweise in diesem Fetwa. Diejenigen von den Studenten, die besonders hervorragend sind, legen die Lektion des Lehrers einer Anzahl Studenten noch einmal dar. Man nennt sie „Einpauker" (*muqarrir*).

Einige Studenten schreiben auch den Vortrag des Lehrers nach der Rückkehr vom Unterricht nieder. Diese nennt man *taqrīr-näwīs*. Für das Studium auf die *iğāze*, für die eine Prüfung notwendig ist, werden die Darlegungen (*taqrīrāt*) der Repetitoren (*muqarrir*) und

---

1 d. h. für sich zu Hause zur Vorbereitung.

2 Die einen Muschtahids sind *faqīh*, andre *uṣūlī*, wieder andere *ḥakamī* (T.).

3 Vgl. GOLDZIHER, S. 322, 16. 1 für einen ähnl. Fall.

4 Auch das ist, wie mir Taqizāde sagt, selten. Die meisten M. sind heutzutage viel älter. Braucht man doch jetzt zum Studium des ganzen *fiqh* zwölf Jahre. Neuerdings setzt allerdings in Nedschef eine Bewegung zur Abkürzung ein.

die Niederschriften der „Darlegungsschreiber" (*taqrīr-nāwīs*) geprüft, so daß der Lehrer die genaueste Kenntnis von ihrem Wissensstand erlangt. Während des Unterrichts haben die Studenten auch die Erlaubnis um Erklärung zu bitten und Fragen zu stellen; sie dürfen ferner interessante Stellen (*maṭlab-i mufīd*) durch Widerlegung oder Beweis und dergleichen darlegen. Infolgedessen werden auch in diesem Fall die Studierenden geprüft. Eine dritte Prüfung findet in der Form statt, daß einige Studierende eine Abhandlung (*risāle*) und eine Schrift über einige Thesen oder Kapitel des *fiqh* schreiben und dem Lehrer zur Ansicht einsenden.

Nachdem die Schaiche dann die Studenten der Lehrerlaubnis (*iǧāze*) für würdig befunden haben, erteilen sie die Approbation (*taṣdīq*) und verleihen ihnen das Diplom. Jedoch so lange sie außer dem Wissen der Studenten nicht bezüglich ihrer Moral sicher sind, verleihen sie keine *iǧāze*. Nach dem Erreichen der *iǧāze* kehren die meisten in ihr Heimatland zurück. Einige bleiben auch in Nedschef usw. und beschäftigen sich mit Lehren und gehören zu den Schaichen.

Fünfte Frage: Erkläre die Orte in den Ländern, die eine Stätte der Wissenschaft (*dār ul-ʿilm*) und augenblicklich Zentren der Schīʿa und Sitz der Gelehrten der religiösen Wissenschaften sind, dazu die Lehrstätten der großen Schaiche und ihre Lebensverhältnisse (*kaifīјat-i zindagānī*) und ihren Lebensunterhalt.

A.: Augenblicklich sind die Zentren der höchsten Autorität (*marāǧiʿ-i taqlīd*, eig. „Zufluchtstätten der Nachahmung") am meisten von allen Ländern wie Arabien, Persien, Indien, Turkestan u. a. im „erhabenen Nedschef" (*Naǧaf-i ašraf*). Auch in Kerbela und Samarra sind einige Mudschtahids vom Rang eines Zentrums des *taqlīd* für eine Anzahl Anhänger.

Die Lehrstätte der Mudschtahids befindet sich im Hof des *Mašhad-i Nadschaf*[1] und in einigen Moscheen dortherum, und auf den Dächern der Schuhablage[2] der heiligen Stätte (*bām-i kafškan-hā-i ḥaram*) und in einigen Moscheen der Stadt Nedschef u. dgl., je nachdem das Wetter im Sommer heiß oder kalt ist.

Die Lebenshaltung der Mudschtahids ist äußerst einfach und wie die von Männern des Mittelstandes. Die Quelle (*maḥall*) ihres Le-

1 Vgl. H. Thiersch, *Pharos* S. 160 f. Abb. u. dazu A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Ḥusains zu Kerbela* (= Jacob, *Türk. Bibl.* 11. Bd.) S. 33 f. u. Taf. IV.

2 S. A. Nöldeke, a. a. O. 18 f.

bensunterhaltes sind meistenteils Geschenke, bares Geld und Nichtgeldliches, das die Leute für sie als glück- und segenbringend senden, oder auch Mittel, die nach dem Islam für allgemeine Zwecke bestimmt sind, wie z. B. die Abgabe an den Imam, der *chums*, wenn die Mudschtahids *sajjid* sind, und einige Stiftungen, Dritteile von Vermächtnissen u. dgl.

Ferner gehört ihnen an Befugnissen das Fetwa in religiösen Vorschriften, richterliche Urteile, und die Entscheidung in Streitsachen und die Wahrnehmung der Angelegenheiten der Waisen ohne Vormund u. ä. und die Vormundschaft für sie. Weil aber häufig die meisten dieser Beschäftigungen keine Zeit für die Weiterarbeit in der Wissenschaft (*takmīl-i ʿilm*) übrig lassen, so befassen sich die großen Schaiche nicht mit gerichtlichen Urteilen und der Wahrnehmung allgemeiner Angelegenheiten, sondern überlassen sie den Mudschtahids unter ihren Schülern u. ä. Die Schaiche selbst befassen sich mit wissenschaftlichen Dingen, z. B. Lehren, Bücherschreiben, Beantwortung gefragter Fetwas von allen Seiten, ferner mit religiösen Handlungen, mit Krankenbesuchen und mit der Fürsorge für die Elenden unter den Armen, schließlich mit dem Gemeinde- und Totengebet.

Sechste Frage: Erkläre die religiösen Pflichten, den sozialen Verkehr und die Lebensverhältnisse der Mudschtahids, die, ohne den Grad des Schaichs und Lehrers[1] erreicht zu haben, in die übrigen Länder zurückkehren.

A.: Diese Provinzmudschtahids (*muǧtahidhā-i wilājāt*) haben allerlei Arten von Pflichten:

1. Erklärung religiöser Fragen, die das Volk an sie richtet.
2. Unterricht an Studenten in den religiösen Wissenschaften in den Schulen oder bei sich zu Hause.
3. Sprechen des Gemeindegebets mit dem Volke in den Moscheen.
4. Ausführen von Heiratsverträgen und anderen Verträgen in wichtigen Geschäftssachen.
5. Führung von Prozessen der Leute miteinander, gerichtliche Urteile und Entscheidung in Streitsachen.
6. Beglaubigung von Geschäftsurkunden zwischen den Leuten.

---

1 Mit Schaich und Ustād sind die großen Mudschtahids, die in N. u. K. bleiben, gemeint.

7. Predigen, dem Volk die religiösen Wissenschaften erklären, und häufig auf den Kanzeln der Moscheen moralische Forderungen behandeln.
8. Beten bei den Gestorbenen.
9. Vormundschaft und Fürsorge für die Waisen, Geisteskranken und geistig Minderwertigen und Schutz ihres Vermögens.

Was die Lebenshaltung der Provinzmudschtahids betrifft, so war sie bei den meisten sehr einfach, nach Art der Leute des Mittelstandes. Aber dies ist nicht obligatorisch, vielmehr sind sie frei, sich nach Maßgabe ihres Vermögens auch jede Art höherer Lebensführung zu leisten. So haben in der letzten Zeit einige viele Güter erworben und ein Leben wie die vornehmsten Klassen geführt. Die meisten, deren Lebensunterhalt aus Mitteln der Wohltätigkeit, Geschenken, Testamenten u. dgl. bestand, führten ein Leben nach Art des Mittelstandes oder fristeten ihr Leben in kümmerlicher Weise.

Mit der Periode der Verfassung in Persien ist ein Teil dieser Befugnisse von ihnen an das Justizministerium, ein anderer Teil an das Ministerium der frommen Stiftungen übergegangen. Im Justizministerium werden in den Rechtsangelegenheiten die Sachen, die durch das Urteil des Mutschtahid entschieden werden müssen, den Mudschtahids übertragen.

(سؤال ۱) معنی اجمالی کلمهٔ مجتهد چیست

بیان این فقره ذکر چند امررا از باب مقدمه لازم دارد که با نهایت اختصار ذکر میشود اوّل دین اسلام را دو مذهب بزرگ هست که از جهت اختلافی که در خلیفهٔ پیغمبر دارند (وشیعه از خلیفه بامام تعبیر می نمایند) دو فرقه شده اند شیعه وسنّی. شیعه تقریبًا یک ثلث از تمام مسلمانها می باشند که در ایران سلطنت دارند و مذهب رسمیشان است ودر سایر ممالك از حجاز وعربستان و ترکیّه و قفقازیّه وافغانستان و هندوستان وغیر اینها هستند.

(در جواب سؤالات آنچه بنده عرض می نمایم موافق مذهب شیعه است که در بعضی از آنها سنّیها هم موافقند ودر بعضی مخالف).

دوّم دین اسلام سه قسم از علوم را بصدد بیان آمده است اصول دین اخلاق فروع دین اصول دین عبارت از مطالبی است که غرض از دانستن

آنها فقط اعتقاد نمودن است مثل دانستن اینکه خدا هست وخدا بهر چه بخواهد قادر است وخدا همه چیزرا داناست وخدا پیغمبران برای هدایت بشر فرستاده ونوح و ابراهیم وموسی وعیسی و محمّد صلّی الله علیه و آله و علیهم اجمعین پیغمبران اولو العزم خدا هستند.

اخلاق عبارت از مطالبی است که دانستن آنها برای اینست که انسان نفس خودرا با صفات خوب آرایش داده و مزیّن نماید و از صفات بد وزشت پیرایش داده وپاک نماید چون دانستن اینکه دانائی خوب وکمال انسان است و نادانی زشت وعیب اوست و جود خوبست و اسراف و پر امساک نمودن وکمتر از اندازه خرج نمودن بداست.

فروع دین عبارت از مطالبی است که دانستن آنها برای عمل کردن انسان است یا برای رسیدن بدرجات بلند در آخرت ویا برای حوایج دینویّه (!).

قسم اوّل فروع دین را که عبارت از عملهائی است که آنهارا باید باقصد قربت ونزدیکی بخدا نمود عبادات می نامند چون نماز وروزه و حج و مسجد بنا نمودن وبمسجد رفتن و خمس و زکوة.

وقسم دوّم را که برای نظم تمدّن واصلاح امور دینویّه (!) است احکام می نامند چون بیع واجاره وصلح و قضا و شهادات و مواریث.

علم پیغمبر با تعلیم خدائی بوده و تا خود بود امّت هرچه‌را میفرمود از خودش اخذ نموده عمل میکردند. وبعد از پیغمبر دوازده امام خلیفه و جانشین پیغمبر هریک بعد از دیگری بود و علم این دوازده امام مأخوذ بود از پیغمبر بطور روحانیّت نه بطور تعلیم بشری، وتا اینها بودند شیعه مسائل دین خودرا از ایشان سؤال نموده واخذ کرده وعمل میکردند.

امام دوازدهم شیعه در حدود سال سیصد هجری از نظرها غایب شده و مجتهد از شیعه را نایب خود قرار داد.

مجتهد کسی را گویند که قادر باشد بفهمیدن احکام دین اسلام از قرآن واحادیث پیغمبر و امامان شیعه که عمده مدرک احکام است. و ابتدای اجتهاد در شیعهٔ دوازده امامی از حدود سال سیصد هجری شده است.

(سؤال ۲) از اوّل زمان ظهور مجتهد در شیعه تاکنون اشخاص معروفه را ذکر نمائید که استادهای مجتهدین بوده اند.

جواب آنهائی که استاد در هر عصری بوده اند و دیگران از ایشان استفاده نموده وآثار باقیه دارند جمعی از آنهارا ذکر می نمائیم زیراکه ذکر همه را نه اسباب لازمه از کتاب هست ونه وقت مساعد است: —
شیخ کلینی رازی ثقة الاسلام، ابراهیم بن هاشم قمی، وپسرش علیّ بن ابراهیم، ونعمانی، وشیخ مفید و سیّد مرتضی، وسیّد رضیّ، وعلیّ بن بابویه قمی، وپسرش محمّد بن بابویه معروف بشیخ صدوق، وشیخ طوسی، وپسرش شیخ ابو علی مفید ثانی، ومحمّد بن ادریس حلّی، وسیّد رضیّ الدّین بن طاوس حلّی، ومحقّق حلّی، وعلّامهٔ حلّی، وپسرش فخر المحقّقین، وشهید اوّل، ومحقّق ثانی شیخ علیّ بن عبد العالی الکرکی، وشیخ علیّ بن عبد العالی المیسی، وشهید ثانی، ومقدّس اردبیلی، وشیخ حسن صاحب معالم، وسیّد محمّد صاحب مدارك، و شیخ حسین بن عبد الصّمد عاملی، وپسرش شیخ بهائی، و میر داماد، و ملّا محسن فیض، و سبزواری، و مجلسی، و شیخ حرّ عاملی، و ملّا محمّد اکمل بهبهانی وپسرش آقا باقر بهبهانی، و شیخ یوسف بحرینی صاحب حدایق، وبحر العلوم طباطبائی، و اقا سیّد علی صاحب ریاض، و وشیخ محمّد حسن صاحب جواهر الکلام و شیخ محمّد حسین نجفی کاظمی، و فاضل ایروانی، و فاضل شرابیانی، و فاضل اردکانی، و شیخ زین العابدین مازندرانی.

(سؤال سیّم) مجتهدهائی که طبقهٔ اوّل و استادهای دیگرانند در کجا بوده و هستند.

جواب در حدود سال سیصد هجری طبقهٔ اوّل از مجتهدین از قبیل شیخ کلینی و شیخ مفید و ابن جنید و سیّد مرتضی و سیّد رضیّ و ابن قولویه و شیخ طوسی در بغداد بوده اند، و سلاطین دیالمه درنجف که مشهد امیر المؤمنین علیّ امام اوّل شیعیانست بارگاهی بنا نمودند، جمعی از شیعه در آنجا جمع آمده و شهری شد، مقارن این احوال شیخ طوسی که شاگرد ارشد شیخ مفید وسیّد مرتضی علم الهدی بود در بغداد سکنی داشت، اهل بغداد از جهتی بتعصّب مذهبی سنّی‌گری و ز جهتی بتعصّب عرب

بودن با شیخ طوسی رفتار نکرده ریخته خانه و کتابخانه‌اش‌را غارت نمودند، بعد از آن شیخ طوسی بنجف رفته آنجا سکنی نمود، واز آن تاریخ تا بحال نجف محلّ سکنای مشایخ بزرگ طراز اوّل شیعه و مراجع تقلید بوده و هست و اکثر مجتهدین شیعه در آنجا تحصیل نموده ومی نمایند، و مشهد چند امام دیگر شیعه هم که کربلا و مشهد کاظمین و سرّ من رآی باشد هریک بحسب زمانی نیز دار العلم شده است، و هکذا قم و حلّه واصفهان نیز گاهی دار العلم بوده اند.

(سؤال چهارم) در تحصیل علوم دینیّه از ابتدا تا رسیدن بدرجهٔ مشایخ و اساتید چند مرتبه هست و تحصیل کدام یک از علوم برای مقدّمه لازم است.

(جواب) واضح است که طالب باید تحصیلات ابتدائی و وسطی را برای مقدّمه تمام کرده باشد وزبان و ادبیات عرب را بقدر کفایت خوب یاد گرفته باشد تا داخل دورهٔ انتهائی تواند گردد.

علوم دینیّه که دورهٔ انتهائی است شروع میشود در حدود بیست سالگی. تحصیل علوم دینیّه در مدارس مخصوصهٔ علوم دینیّه میشده و میشود، و در هر شهری از شهرهای مسلمانها بحسب کوچکی و بزرگی از یك تا چند مدرسه که مسجدی نیز باوی باشد هست و برای این مدرسه‌ها غالبًا از کتب و فروش و ظروف موقوفه میباشد، طلّاب که از اهل شهری که در آن تحصیل می نمایند نیستند غالبًا شبانه روزرا تمامًا در مدرسه منزل دارند، وفقرای طلّاب در بعضی مدارس که موقوفات دارد وجه معاشی هم میرسد واز وجوهی که بحسب دین اسلام برای فقرا وسایر مصالح عامّه هست نیز برای فقرای طلّاب داده میشود: ودر این دوره چند علم برای رسیدن بمقام اجتهاد خوانده میشود: علم تفسیر، علم اصول فقه، علم درایة الحدیث، علم رجال، علم فقه.

درعلم تفسیر غالبًا جمع الجوامع، و مجمع البیان شیخ طبرسی و تفسیر قاضی و امثال اینها خوانده میشود. ودر علم اصول معالم وزبدة الاصول از مختصرات وقوانین (لمیرزا ابو القاسم قمّی) وفصول و فراید (للشیخ مرتضی الانصاری) از مفصّلات خوانده میشود،

ودر درایة الحدیث وجیزهٔ شیخ بهائی، ودر رجال رجال وسیط میرزا محمّد استرابادی خوانده میشود.

ودر اوایل این دوره برای متون فتاوی شرایع و ارشاد و قواعد و در مرتبهٔ متوسطه شرح لمعه ودر فقه با استدلال شرح کبیر خوانده میشود، ودر دورهٔ انتهائی این دوره کتب مبسوطه در فقه از قبیل جواهر الکلام هست که از جوامع کتب فقهیّه است در آنها اساتید و شاگردهای قریب باجتهاد مطالعه نموده حاضر درس میشوند، کسانی که دورهٔ انتهائی تحصیل علوم دینیّهرا تکمیل می نمایند مجتهد نامیده میشوند و از مشایخ بزرگ که مراجع تقلید و اساتید طبقهٔ اوّلند برای آنها اجازه و تصدیق مقامی که رسیده اند داده میشود.

اگرچه بحسب جودت فطری و مهیّا بودن لوازم و معدّات تحصیل وکار کردن محصّل نیل بمقام اجتهاد در مقامات مختلفه بحسب سنّ میشود چنانکه علّامهٔ حلّیرا گویند که پیش از بلوغ وکامل کردن پانزده سال بدرجهٔ اجتهاد رسیده بود وابن ادریس صاحب سرایر را گویند که در هجده سالگی باجتهاد رسیده بود ولی اینها نادر است. غالبًا اکثر مجتهدین در حدود سی سالگی نایل بمقام اجتهاد میشوند.

درس گفتن مشایخ اجازه ازروی کتاب نیست بلکه از خارج است ولی غالبًا در درسهای فقه ترتیب کتاب شرایع یا ارشاد منظور میشود، ودر درس خارج اوّل اقوال مختلفه در مسئله ذکر میشود، دوّم دلیل هر فتوائی، سوّم تحقیق خود استاد و استدلالش و جوابش از ادلّهٔ مخالفین خود در فتوی، وکسانی از شاگردها که خیلی مبرّزند درس استادرا برای جمعی از شاگردها دوباره تقریر می نمایند واینهارا مقرِّر میگویند. و جمعی از شاگردها هم درس مشایخ را بعد از مراجعت از درس می نویسند و اینها را هم تقریرنویس میگویند، وبرای تحصیل اجازه که[1] امتحانی لازم است تقریرات مقرّرها و نوشتههای تقریرنویسها امتحانی میشود که استاد بهترین وقوف بحال آنها حاصل می نماید، ودر مجلس درس نیز شاگردها نیز اذن استیضاح وسؤال واذن تقریر مطلب مفید در نقض وابرام مسئله و نحو آن دارند، لذا در این موقع نیز امتحانی از محصّلین میشود وامتحان سوّمی هم با این میشود که

---

1 Ergänze: برای آن.

بعضی محصّلین رساله وکتابی در بعض مسائل یا ابواب فقهیّه نوشته و بنظر استاد میرسانند.

بعد از آنکه مشایخ شاگرد را لایق اجازه دیدند تصدیق نموده و اجازه میدهند. ولی علاوه برعلم تا باخلاق شاگرد مطمئن نباشند اجازه نمیدهند. وپس از تحصیل اجازه اکثری ببلاد خود بر میگردند و بعضی در نجف وامثاله مانده ومشغول تدریس گشته واز مشایخ میشوند.

سؤال پنجم. جاهائی از بلاد که دار العلم است و فعلاً مرجع شیعه و مقرّ علمای علوم دینیّه است و محلّ درسهای مشایخ بزرگ و کیفیّت زندگانی و معاش ایشانرا بیان نمائید.

جواب فعلاً مراجع تقلید اکثر از هر ولایتی از عرب وفارس و هند و ترکستان و غیرها در نجف اشرف میباشند، ودر کربلا و سرّ من رآی نیز بعضی مقام مرجع تقلید بودن برای جمعی دارند، محلّ درسهای ایشان در صحن مشهد نجف و[در] بعضی مساجد دور آن و پشت بام کفش‌کنهای حرم و[در] بعضی مساجد شهرنجف و امثالها با اختلاف گرمی و سردی هوا در تابستان میباشد، ومعاششان نهایت ساده و مثل معاش اوساط ناس است و محلّ معاششان غالبًا از هدایا وتحف نقدی و غیر نقدی که مردم برایشان تیمّنًا وتبرّکًا میفرستند میشود، و یا از وجوهی که بحسب دین اسلام برای مصالح عامّه است از قبیل مال امام و خمس اگر سیّد باشند وبعض اوقاف وثلث وصایا و امثالها.

وبرای ایشانست از شئون: فتوی در احکام دینیّه وقضاء وفصل خصومات ورسیدگی بامور ایتام بدون ولیّ و امثاله وقیمومت آنها، ولی غالبًا چون اکثر این مشاغل وقت برای تکمیل علم نمیگذارد قضاء و رسیدگی بامور عامّه‌را مشایخ بزرگ تصدّی نکرده و بمجتهدین از شاگردان خود و امثالهم وا میگذارند، وخود مشایخ بامور علمیّه از قبیل تدریس وتألیف کتاب و جواب فتاوی مسؤله از اطراف واکناف و عبادات و عیادت مرضی ورسیدن بحال عجزه از فقرا و نماز جماعت و نماز میّت مشغول میشوند.

سؤال ششم مجتهدهائی که بدرجهٔ مشایخ و اساتید نرسیده وبسایر ولایات بر میگردند وظایف دینیّه وکیفیّت معاشرت وزندگی آنها بیان نمائید

جواب این مجتهدهای ولایات را چند گونه وظایف است: اوّل بیان مسائل دینیّه که عوامّ از آنها سؤال می نمایند، دوّم درس علوم دینیّه در مدرسهها ویا در منزلهای خودشان بطلّاب، سوّم نماز جماعت خواندن در مساجد با عوام، چهارم اجرای عقد نکاح و سایر عقود در معاملات مهمّه، پنجم رسیدگی بدعاوی مردم باهم و قضاء و فصل خصومت، ششم نوشتن سجلّات اسناد معاملات میان مردم، هفتم موعظه کردن و بیان علوم دینیّه بعوام نمودن و غالبًا مطالب اخلاقیّه گفتن در منابر مساجد، هشتم نماز خواندن بمردگان، نهم قیمومت و پرستاری از ایتام و مجانین و ضعفاء العقول و حفظ اموال آنها.

امّا در کیفیّت معاش اکثررا معاش بطور متوسّطهای عوامّ ساده میشد ولی این فقره لازم نبوده، بحسب دارائی خود هر گونه معاش عالی هم مختار بودند که نمایند، ودر این عصرهای اخیر جمعی املاک زیاد تحصیل نموده و مثل طبقات اعیان گذران میکردند، واکثری را که معاش از وجوه برّ و احسان و وصایا و نحوها میشد یا بطور متوسّط گذران نموده و یا بطور سختی معاش میگذراندند،

بعد از دورهٔ مشروطیّت ایران از این وظایف ایشان مقداری بوزارت عدلیّه و مقداری بوزارت اوقاف راجع شده ودر وزارت عدلیّه در موارد قضاء جاهائی را که باحکم مجتهد باید فصل شود بایشان ارجاع می نمایند.

(Zusatzbemerkung: Der pers. Text nach einer Abschrift Mīrzā Moḥammeds, der auch das Original — in schwierigster *Schikästä* — besitzt.)

A MAHDI IN TRIPOLI IN THE YEAR 1589.

BY

M. GASTER (London).

Among my Mss. there is one written in all probability some time at the end of the XVI[th] century in oriental Spanish hand which contains a story of a Mahdi who had arisen in Tripoli who rebelled against the Turkish rule and at the same time persecuted the Jews in a most terrible manner. The story is called "A Bitter and Evil Trouble which had Befallen our Brethren in the Lands of Maghreb", is written in a pure and almost classical Hebrew and is an imitation of the Book of Esther, for a similar danger threatened the Jews in the time of Mordecai and Esther from which they were saved by a miracle from above. Here the salvation came after long and severe martyrdom. I am giving here an abstract[1] of the story touching briefly on the incidents affecting the Jews, whilst giving more fully the details concerning that Mahdi, of whom, as far as I have been able to ascertain, no mention is made in any of the oriental chronicles or in the history of KNOWLES or of HAMMER. It is a small contribution towards the volume which is being published in order to show the high appreciation in which Professor Dr. FISCHER is held by all those who have had the privilege of becoming acquainted with and benefitting by his vast erudition in all matters concerning Arabic literature and history.

On the 7[th] of Nisān in the year of Creation 5349 (1589) there arose a man called Yaḥyā Ibn Yaḥyā. He came from the town Tarla (תא"רלא) together with his cousin, called al-Suvayah, and reaching the place called Tadjurah (תאג'ורה). He sent his cousin to Egypt and then to Makut (Mecca מכ'ות) and wherever he went he spread the news, that in the lands of the Maghreb a Mahdi had

1 The names are given also in their Hebrew form.

arisen called Yaḥyā Ibn Yaḥyā, who would destroy the rule of the Turks, and after being in Makut he returned back to Maghreb. When they first came to Tadjurah the people appointed them as rulers and many joined hands with them. He agreed to be king over them and then a large part of the army of the Arabs came to him, and he promised to annul all the laws of the Turks. Then they came to the town, Muṣrata (מצרא"תא), and he besieged it for five days. On the sixth day the inhabitants of the town rose up and killed all the Turks, men, women and children, not sparing one. Then he called the Heads of the Jewish communities and told them, being advised by a certain Lawi (לאוי), that he would not allow a single Jew to live unless they embraced Islam, otherwise they would be treated like the Turks. And they all embraced Islam. He took the children and handed them over to the Mahommedan teachers to teach them the Koran. The people suspected the Jews of keeping their Faith in secret; but they were told that the old men could not change, but the children would be good Mahommedans. After two months he appointed officers and governors. People from all parts of the country came and brought him gifts. Then he advised them to rise up and kill the Turks in all the places where they could find them. Within a week the host of the Arabs killed all the Turks they could lay their hands on. He then called the two Heads of the Jewish communities, Judah ben Matatyahu and Joseph Ibn Obadiah al-Ḥanati (אלחנאתי), and threatened them with death together with all the Jews, for he would have then one Faith in his country. No less than 5,000 families became Mahommedans besides those living in the open places or villages. He appointed officials and governors throughout the whole province of Maslata (מסלאתא). After sixty days he went and besieged the place Gryan (גריאן). All the Heads came to meet him; the Turks, however, knew what had happened, the Governor of the town being Ḳāid Ibrāhīm. They took their money and ran away. The Arabs then started murdering the Jews and pillaging them until the Sheikh ʿAbd al-Wāḥid (ואחד) intervened and saved them by converting them to Islam. He then occupied the palace of Gryan and gave orders to all the traders and merchants no longer to use Turkish coins, *Muradi*; he himself struck new coins of gold and silver. He learned that the Turks had run away with all their property and with the Basha of Gryan, the Ḳāid Ibrahim, intending to go to Stambul. He went out and engaged in battle

with them. Two hundred men fell, and in the morning he destroyed the entire Turkish army. He then dwelt in Gryan four months. His councillors then told him that unless he became master of the sea-towns and harbours, the news would reach Stambul, and the Sultan Murad would send an army and destroy him. They advised him, therefore, to try and capture Ṭarābulos (Tripoli). He, therefore, made the necessary preparations to attack Ṭarābulos. While he was on the march with his army he met in a certain place the Emir, Shah Basha (אמיר שאה באשה), who was on his way to Ḳonstantina, where he was to occupy a post. With him were 1,000 cavalry, dressed in mail. He attacked them, and killed 600 of them. The fight continued for another two days at a place called Baga (באג'א), and on the third day the Turks were all killed and the Arabs took the mail-coats and the armour and the horses. The news reached Maḥmūd Basha, the governor of Ṭarābulos, so he went out of the town and stopped all the fountains and also the stream that ran down from the mountain. He then strengthened the walls of the fortress and he put the Jews to be watchers on the wall, and he sent a letter to the Sultan Murad, by ship, informing him of all the doings of this rebel Yaḥyā. And he asked for help. The Sultan sent twenty "Galeas" under the command of Ḥasan Basha of Argil (Algiers) ארג'יל with 10,000 men. They came up the river Tjerna (תג'רנא), and there they landed ready for the battle. Maḥmūd Basha heard of the arrival of the army, which was encamped in the palm-grove half a day's distance from Ṭarābulos, so he went with his army and with him about 450 Jews, trained artificers in the making of artillery, such as the *Ḳaros* (קארוס) and *Ṭiros* (טירוס), and they ordered the palm-trees to be cut down and thrown into the river to stop the flow. But the Arabs went and opened the canals (dam?) of al-Ḳanṭara, and the waters overflowed into the valley. The Turks, therefore, could not fight, being surrounded by water, and a large number of them fell into the hands of the Arabs; a few only saved themselves, with them, Ḥasan Basha; of the Jews only three remained alive. Ḥasan returned to Stambul with very few, and Maḥmūd Basha retired to Ṭarābulos. The news were brought to the Ḳāid Aḥmed, the governor of the whole province of Ḳonstantina, that the Ḳāid Ibrāhīm of Gryan had been killed, that Maslata had been taken, and that the whole army of the Ḳāid Mir Shah, had been destroyed together with him, and also that the mail-coated soldiers as well as those that

had come with Ḥasan Basha had been lost. He therefore got frightened and called his councillors together to decide what to do. Ḳāid Aḥmed Bēk sent thereupon a letter of peace and supplication to Yaḥyā. He started the letter by calling himself the servant of the great Ruler, and he went on to say that he offered his submission and friendship. Should he, however, doubt his word, then let him send one of his officers and he, Aḥmed Bēk, would hand over to him everything that he possessed and he would leave the country, leaving everything behind. Let the king, therefore, not shed innocent blood, for they were all his servants and willing to do his bidding. Yaḥyā sent a reply, asking him to come, and granting him a safe-conduct and promising to let him go free, like a slave that is set free by his master.

It came to pass after this that Ḥasan Basha, reaching Constantinople, went to the Sultan, told him all that had happened and that all throughout the land of Maghreb the whole country was in a state of rebellion, that the Turkish armies had all been destroyed, not one being left, and that he himself had escaped with great difficulty; everything was lost save the three coast-towns, Ṭarābulos, Susa (סוסא) and Tunis, and if the King would not send at once help to these towns, they would be sure to fall into the hands of the enemy, and the rule of the Sultan in Maghreb would be lost. On hearing these words, the wrath of the King was kindled, and he called the Grand Vizier, Sinan Basha, and asked him what to do. The Vizier replied that the only thing to do was to send a huge army. Thereupon the Sultan ordered 60,000 men to get ready, and he appointed over them Ḥasan Basha, who commanded a fleet of 120 ships, called *Galeas*, and 40 larger ships, called *Miunas* (מיואנאש), also sending a large number of horses and ammunition. With Ḥasan Basha came Khalīl Basha, Musṭaphā Basha and Riẓwān Basha and twelve "Captains", and within 22 days they reached Ṭarābulos. Maḥmud Basha opened the gates and the army, which covered three miles, marched into the town. A battle ensued with the Arabs, who were beaten and fled to the town Zanzur (זנזור). The Yaḥyā took to flight, and ran all the night through the desert, for he saw that he could not stand against the overwhelming might of the Sultan. On the third day, Ḥasan Basha stopped the pursuit. He divided his army into three sections: 22,000 he placed under the command of Khalīl Basha, 20,000 under Musṭaphā Basha, and the third he kept under his own

command, whilst he placed the ships under the command of Riẓwān Basha, and he gave orders that whatever place or town or tent of the Arabs they should capture, they should not spare either man, woman or child, but all the booty should be theirs, and should anyone spare a woman or a child he swore by the head of the Sultan that his life should be forfeited. The armies spread themselves all over the country, and they devastated it, killing whomsoever they found, and the beasts of the field fed on the carcasses. After 20 days some of those who had taken refuge in the caves of the mountains, not being able to support any longer the sound of the guns and the hunger and thirst, fell before the feet of the Vizier and begged for their lives. And whilst these people were speaking and praying, there came a letter from the Arabic Sheikh, Nūr el-Dīn, the head of all the Arabic sects in Maghreb, in which he wrote, "Stop the bloodshed, and if all this destruction is come upon us because of that rebel, grant us respite of a month and I will capture him alive and bring him to you". Ḥasan Basha replied, "Although I have orders from the Sultan to destroy without mercy all his enemies, and as you all were sharing in this crime, yet, for all that will I grant you the respite on condition that you bring that man alive within a month's time". He gave also gifts and purple garments to the messengers that had come and told them to hurry back with the reply and to tell their master that he had found favour in his eyes, and he would stop any further massacre until the time agreed on. He gave orders to the army to stop any further massacre. The messengers returned accordingly and brought Ḥasan Basha's reply.

During that time the news of the slaughter of the Jews and their forcible conversion to Islam had reached the communities of Gerba (ג׳ירבא), and the people fasted and prayed as they were ordered by their Ḥacham, the mystic, Seadya al-Bshbri (סעדיה אל בשברי), and he himself went into the Synagogue, called in Arabic, *Ṣalat al-Djt* (צלאת אל דג׳ת). This was the *Yeshiba*, built by Maimonides when he was dwelling in Maghreb, and there were in it four scrolls of the Law written by him before he had gone to Cairo (Soan) in Egypt. Then he strewed dust upon the ground and upon his head, he put on sackcloth and blew the *Shofar* all that day and night and the following day, and it was in the afternoon of the second day which was on a Wednesday, the 15th day of Tammuz; then, locking the door of the Synagogue, he took the scrolls from the Ark, placed

them on the ground in the dust, and prayed to God to save his people from utter destruction. And so he went on until the third day, praying and fasting, when he laid himself down and fell asleep. There appeared to him a messenger in a dream and told him that God had heard his prayer and that salvation was nigh.

Now concerning Yaḥyā. The officers rose up against him through the plotting of his servant, Lawi, and fell upon him while he was asleep and pierced him with three spear-thrusts. The men of Nūr ed-Dīn, however, prevented them from killing him and getting hold of him, put him in chains. They also got hold of 180 of his companions, and slaughtered them on one stone, then they brought Yaḥyā to Ḥasan Basha in Ṭarābulos, who reproached him severely for having been the cause of the shedding of so much innocent blood. He replied that this had come to him from God. Ḥasan Basha then called the physician, Nehemiah, and showed him the wounds which his spear head had made, and asked if he could heal him, as he wanted to bring Yaḥyā alive to the Sultan, but the physician said they could not be healed. Then he sent for two butchers and ordered them to flay the man alive, and whilst they were doing it there came a woman and fell upon the man and tore his flesh with her teeth. He had killed her husband and her two sons in Zanzur. He then took the skin and filled it with straw, and after having hung the skin for a time on the walls of Ṭarābulos, he took it with him to show to the Sultan. Ḥasan Basha also heard of the cruel way in which he had treated the Jews, so he gave orders everywhere that all the evil decrees passed by Yaḥyā should be annulled, and those who had forcibly been converted to Islam should be allowed to return to their own faith, no one daring to touch or to hurt them, and that all those that had been taken as slaves should be returned freely to their relatives and all the booty restored. Ḥasan Basha then sent garrisons to occupy all the places and appointed governors and officers in all the towns of Maghreb remaining there 68 days. Then came the Sheikh Nūr ed-Dīn and brought him presents. Ḥasan Basha then returned to Stambul.

Thus far the Ms. which is incomplete at the end, but it looks as if only one page is missing, as the narrative is practically complete. From the reference to the Rabbi of Gerba, as one who was still alive at the time when this little chronicle was composed, one is justified in assuming that it was written by a contemporary. The

vividness of the description and the minute details as to dates, names, and geographical localities, prove it to be also the work of an eye-witness, or one who had received such exact information from one of the victims of this Mahdi. It is, thus, a not unimportant contribution towards the history of the Jews in Maghreb at the end of the 16th century, of which otherwise practically nothing is known, and also of a religious and political movement against the Turks not recorded elsewhere.

ZUR FRAGE ÜBER DIE „DÖNME".[1]
(DIE ROLLE DER JUDEN IN DEN RELIGIONSSEKTEN VORDERASIENS.)

VON

WL. GORDLEVSKY (Moskau).

Es fiel den Forschern schwer, den Schleier der Verschlossenheit und der Verdächtigung, mit welchem die Dönme umgeben sind, zu zerreißen[2]. Hier findet die gewöhnliche sektiererische Entfremdung statt: der zwölfte Punkt der Gebote der Dönme lautet, daß es vor Gott kein Verbrechen sei, den Gläubigen, welcher die Geheimnisse der Lehre unter die Leute bringt, zu töten[3]. Doch auch das, was bekannt wurde, enthüllte sich nur infolge der sozialen Veränderungen, die im Laufe des letzten Halbjahrhunderts die kristallisierten Formen des Lebens der Sektierer zerstört haben. Eine Bresche in ihre Vorstellungen legte die Bildung; die Dönme erkannten, daß die Ehen, ausschließlich unter einander geschlossen (bedingt durch den Wunsch, die Lehre in voller Reinheit zu bewahren), zur physischen Degeneration führen mußten[4]. Einzelne Verwegene übertraten diese Regel

1 Vorgelesen den 6. März 1924 in der Sitzung der Ethnographischen Abteilung des Vereins der Freunde der Naturwissenschaft, der Anthropologie und der Ethnographie. Bei der Abschrift vorliegender Abhandlung wurden einige Ergänzungen gemacht, doch, wie es dem erfahrenen Leser leicht auffallen wird, ist die ausländische Literatur nur teilweise von mir benutzt. Einiges war mir nur in Übersetzungen und Auszügen in der russischen Sprache zugänglich, unzugänglich erwies sich die Arbeit A. DANON's über die Feste der Dönme (in *Revue des Études Juives*, vol. XXXV).

2 J. T. BENDT, *Die Dönme oder Mamin* (in russischer Übersetzung, „Восходъ", 1889, Nr. 11/12, pp. 167/168) erzählt, wie Dönme einmal eine kolossale Summe rasch gesammelt haben, um ein Mädchen nicht in den Harem eines Mohammedaners geraten zu lassen. Vgl. das Benehmen der Trapezuntischen Stawrioten (Вл. Гордлевскій, Къ исторіи тайныхъ христіанъ въ Малой Азіи. „Христіанскій Востокъ", III [1914], p. 36).

3 H. GRÄTZ, *Die Überbleibsel der sabbatianischen Sekte in Salonik* (in russischer Übersetzung), „Восходъ", 1884, Nr. 6, p. 156; J. T. BENDT, op. c., p. 165.

4 M. HARTMANN, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1910, p. 185.

schon bisweilen und verließen die fanatische Sektierergemeinde. Die Heftigkeit der Dönme, deren Klubs anfangs — im Jahre 1908 — das jungtürkische Komitee angehörte, zeigte denn auch, wieviel die Dönme von ihrer religiösen Verschlossenheit verloren hatten. Sie behaupteten mit Stolz, daß die jungtürkische Revolution von ihnen herstamme[1].

Die Kriege — zuerst die Balkanischen, dann der Weltkrieg — haben dem Schicksal Saloniks eine andere Wendung gegeben; der geheimnisvolle Reiz „des Landes des Zaubers" verschwand. Es kam nun die Zeit für die Angehörigen der Sekte, die Fesseln des hundertjährigen Aberglaubens, die sie gedrückt hatten, abzuwerfen. Die Geheimnisse der Lehre wurden schon von den Sektierern selbst enthüllt; sie selbst ließen ihre Stimmen laut werden, weil die politisch-sozialen Umstände in Salonik sich verändert hatten. Man bemerkt in Salonik ein chauvinistisches Toben der nationalistischen Leidenschaften. Die Griechen, welchen jetzt die Stadt gehört, verfolgen die Juden und unterstützen die Bildung der antisemitischen Vereine. Der Drang der Mohammedaner, der Übersiedler und der Kriegsgefangenen aus Europa (Mazedonien, Serbien, Griechenland und Bulgarien) nach Kleinasien zurück, bemächtigte sich auch der Dönme.

Alle diese Wiederhalle drangen auch in die osmanische Presse: ganz unerwartet wurde da im Januar 1924 reichlich über die Dönme geschrieben. Ein Dönme, Hadschi Mehmed, schickt im Namen der Auswanderer, die in Rodosto stecken geblieben waren, ein Telegramm an die Zeitung *Akšam* in Konstantinopel; in diesem Telegramm weist er alle Erfindungen über die Sektenmitglieder zurück und erklärt sie für echte Türken und Mohammedaner im wahrsten Sinne dieses Wortes. Andererseits überreichte Mehmed Karakasch-Zade Rüschdi, der anders eingestellt ist, der Großen Nationalen Versammlung in Angora ein Memorandum, in dem er entschieden zu beweisen sucht, daß die Dönme heimliche Juden sind und weder mit Türken noch mit Mohammedanern etwas gemein haben: „Ihre Herkunft ist jüdisch und im Gemüte sind sie den Mohammedanern absolut fremd". Die Zeitung *Tanin* betrachtet die Frage vom politischen Standpunkte aus — vom Standpunkte der nationalistischen Übersiedelungspolitik: wenn es wirklich der Wunsch der Dönme sei, Salonik zu verlassen, so lohne es sich, sie anzunehmen und zu ihrer Turkisierung beizutragen. Dieselben Ideen äußert auch der Exminister des Innern, Ferid-Bey.

1 M. Hartmann, op. c., p. 7.

Uns interessiert natürlich nicht die politische Seite der Sache, sondern das ethnographische Material, welches während der Polemik hervortrat. Hauptsächlich müssen die sensationellen Äußerungen von Mehmed Karakasch-Zade Rüschdi (mitgeteilt von Ahmed Arif, dem salonikischen Korrespondenten der Zeitung *Wakyt*, NN. 2176, 2177)[1] hervorgehoben werden. Er ist ein exaltierter Mensch. Er fiel von der Sekte ab, indem er vor 15 Jahren von ihrer Gemeinde exkommuniziert wurde, und es ist ihm peinlich, Vorwürfe von Christen und Juden zu hören, daß auch er ein Jude sei. In ihm spiegeln sich die Gedanken jener salonikischen Juden (Dönme) wieder, welche, von den Osmanen getrennt, unter den neuen politischen Verhältnissen leiden und sich nach der Wiedervereinigung mit der Türkei sehnen, wo eine größere Toleranz herrschte, als in dem christlichen (griechischen) Reiche. Einen solchen Eindruck habe ich vom Lesen bekommen, aber die Zeitung *Watan*, skeptisch gestimmt, erklärt die Sache etwas anders. Sie glaubt, daß Rüschdi nicht ganz normal sei; von Natur aus ist er ein Verschwender, und als er seine Reichtümer vergeudet hatte, so beschloß er, sich nach Angora zu begeben und in der Türkei Karriere zu machen — er hoffte den Posten eines Gesandten zu bekommen, um im Auslande leben zu können. Für uns ist es gleich, welche Beweggründe Rüschdi leiteten, so zu handeln; für den Ethnographen ist es nicht so wichtig zu wissen, warum er so spricht, sondern was er von den „Dönme" sagt. Ihm liegen die Kenntnisse des Kultus näher als der spekulative Teil der Lehre; wenn er sich aber in die Vergangenheit der Sekte vertiefen will, so wird er verwirrt. Natürlich drängt sich in Rüschdi's Erzählung auch Lyrik hinein. Hysterisch ruft er aus: „O Jugend der Dönme, die im Traum verbleibt! Erwache, die Zeit der Umwälzung ist für die Dönme angetreten! Jede Veränderung kam von den Dönme her. Aus der Mitte der Dönme soll auch die Veränderung für die Dönme selbst kommen!" Rüschdi's aufrichtiges Geständnis machte große Sensation. Die Konservativen (nicht nur Leute der älteren Generation, sondern auch die fanatische Jugend) lassen scharfe Worte der Verurteilung gegen solche Redner hören. Eine anonyme Persönlichkeit, die sich als

---

1 Leider ist es nur ein Teil davon; die übrigen Nummern der Zeitung blieben unzugänglich, ebenso eine ganze Reihe anderer Schriften (Zeitungen und Zeitschriften); in der Zeitung *Tevhid-i Efkiar* (Nr. 929) hat der Historiker Ahmed Refik einen Aufsatz über „Sabbatay Zevy vor dem Sultan [Mehmed IV.]" geschrieben, ich kenne den Aufsatz nur dem Namen nach.

„Junger Saloniker“ unterzeichnete, droht Rüschdi, daß er von der Hand der Dönme umkommen wird.

Auch die Zeitung *Watan* interessierte sich sehr für die Frage über die Dönme. Ein anonymer „Historiker“ ließ eine Reihe von Aufsätzen unter dem Namen *Die geheimnisvolle Seite der Geschichte* in den Nummern 272, 276, 281, 282 der Zeitung *Watan* erscheinen[1]. Die Sache ist pünktlich und konsequent dargelegt, aber Nachteil bringt der publizistische Ton. Dennoch ist das Material unzweifelhaft wertvoll: der Autor benutzte sowohl mündliche Berichte (wie er behauptet, streng kontrolliert) als auch osmanische schriftliche Quellen: Naima (gest. im J. 1715 n. Chr.)[2]; die Geschichte Rifʿat's *Naqd-ul-tewārich* (gedruckt in Konstantinopel im J. d. H. 1296).

Ich kann natürlich hier in Moskau keine genaue Analyse der synkretistischen Sekte geben, welche, wie es in Zohar (*Das Buch des Glanzes*) seinen Ausdruck gefunden hat, von kabbalistischer Weltanschauung durchdrungen ist. Die Beobachtungen der Forscher sind für ein völliges Verständnis des Kultes nicht genügend, und zudem wurde die Sekte außerhalb der Umgebung, in der vorderasiatische Sekten leben, betrachtet; die hervortretenden Zweifel bleiben also ungelöst; mir fehlt auch die unmittelbare Kenntnis der Dönme. Das Zeitungsmaterial, welches mich auf die Idee gebracht hat, mit diesem Beitrag der Sache etwas zu dienen, ist auch nicht ersten Ranges: es ist manchmal weitschweifig, kritiklos und es fehlt öfters, was wichtig ist dazu fehlen aus der Zeitung einige Nummern, so daß es unmöglich ist, sich ein vollkommenes und klares Bild daraus zu machen. Trotzdem gibt mir die Schilderung allerlei Gedanken ein, und ich entschließe mich, einige meiner Ansichten auszusprechen. Des Verständnisses wegen erinnere ich zuerst in kurzen Worten an die Entstehung der Sekte.

Nachdem die fanatischen Ferdinand und Isabella am Ende des 15. Jahrhunderts (im J. 1491) die Juden aus Spanien verbannt hatten, wandten sich diese nach der Türkei. Seit der Zeit des Sultans Mehmed II. wurde hier den Andersgläubigen Religionsfreiheit gewährt, die aber schon nach hundert Jahren Beschränkungen erlitt; so verbot (im J. 1579) der Sultan Murad III. den Juden, einen weißen Turban auf dem Kopfe zu tragen — wahrscheinlich wegen des Sym-

1 Das ist auch nicht die ganze Serie von Aufsätzen des anonymen „Historikers“.

2 Da das Geschichtswerk Naima's bis zum Jahre 1669 führt, enthält es nur Nachrichten über die frühere Geschichte der Sekte.

bols des geistlichen Standes, des *Hodscha*[1]. Im 17. Jahrhundert erlebten die „Ispagnolen" eine tiefe religiöse Erschütterung, als sie von dem Kabbalisten Sabbatay Zevi[2] — dem Betrüger Sapsay, wie ihn der südrussische Prediger J. GALIATOVSKY nennt —, aufgewiegelt wurden. Unter den Drohungen des Sultans Mehmed IV. gab Sabbatay Zevi den Anspruch auf seine Messiasmission kleinmütig auf und nahm den Islam an (Mehmed „Kapudschu-Baschy"). Dabei errinnerte er sich wahrscheinlich an die Worte des Moses Maimonides (gest. 1204), der seinen Landsleuten in Spanien den Rat gegeben hatte, den Islam rein formell anzunehmen und zu Hause dem jüdischen Gesetze treu zu bleiben. Demzufolge wollten die Juden durchaus die Aufrichtigkeit seines Übertritts zum Islam ableugnen, wie z. B. A. GALLAND, der sich um diese Zeit, d. h. im Jahre 1672, in Konstantinopel befand, in seinem *Journal* erzählt.[3] Sabbatay Zevi's eifrige Anhänger — die Juden aus Salonik, Konstantinopel und Adrianopel (200 Familien, oder 2000 Menschen) — folgten dem Beispiel ihres Lehrers und trennten sich vom Judentum, bewahrten indes heimlich den Kultus, den Sabbatay Zevi aufgestellt hatte. So bildete sich die Sekte der *Dönme* — der „Abtrünnigen". Wenn der Übertritt Sabbatay Zevi's, wie die Zeitung *Watan* bemerkt, aufrichtig gewesen wäre, so würde in der nächsten Generation alles vergessen worden sein.

---

1 Siehe auch E. v. LUSCHAN, *Völker, Rassen, Sprachen*, Berlin 1922, p. 71.

2 Sabbatay Zevi ist im Jahre 1626 in Smyrna geboren und starb in Verbannung im Jahre 1676 in Dulcigno. Der anonyme „Historiker" (*Watan*, Nr. 272) weiß anzugeben, daß Sabbatay Zevi in Adrianopel geboren ist, wo früher sein Vater lebte, der aus Morea („Moraly") stammte. Das Auftreten Sabbatay Zevi's als Prediger erklärt der anonyme „Historiker" mit seiner Krankheit: er litt an Epilepsie. Sabbatay Zevi hieß im Islam (die strenggläubigen Juden wollen bisweilen behaupten, daß nur sein Schatten den Islam angenommen hat) Mehmed Aziz oder Aziz Mehmed-Effendi. Die nahen Verwandten Sabbatay Zevi's, — so seine Frau Sara (Fatima-Kadyn) haben auch den Islam angenommen. Er hatte von Sara einen Sohn, Ismail-Aga; als der Knabe sechs Jahre alt starb, ließ sich Sabbatay Zevi von seiner Frau scheiden. In der Verbannung heiratete er zum zweiten Male, Aische-Kadyn, die Tochter eines salonikischen Juden, Joseph, des Philosophen, dessen Familie auch nach Dulcigno übersiedelte und den Glauben ihrer Väter verleugnete. Das Grab von Sabbatay Zevi wird, wie N. SLOUSCH bemerkt (*Les Deunmeh. Une secte judéo-musulmane de Salonique* in *Revue du Monde Musulman*, 1908, Nr. 11, p. 489) von Mohammedanern, Christen und Juden verehrt. — Zu den bekannten alten Nachrichten von Sabbatay Zevi hat nun H. Ch. LUKE *The City of Dancing Dervishes*, London 1914, pp. 185—245: The False Messiah noch eine englische Erzählung aus dem XVI. Jahrhundert beigefügt, die sich im Buche N. CROUSH's *Two Journeys to Jerusalem*, London 1683) findet.

3 *Journal* D'ANTOINE GALLAND *pendant son séjour à Constantinople* (1672—1673). Paris 1881. Tome 1. pp. 194, 208, 243, 245.

Die Bewegung verlor mit der Zeit ihren nationalen Charakter und nahm eine sektiererische Form an. Die echt „Gläubigen“ (*maaminim*), wie sich die Dönme auch noch nennen, bekennen rein äußerlich den Islam: sie tragen doppelte Namen, öffentlich die musulmanischen („für die Leute“) und heimlich die jüdischen („für das Paradies“)[1]; sie verehren Mohammed und den Koran, besuchen die Moschee; sie fasten im Monate Ramadan und senden von Zeit zu Zeit ihren Vertreter für die Pilgerfahrt nach Mekka; nach erfolgter heimlicher jüdischer Zeremonie werden ihre Ehen öffentlich musulmanisch geschlossen; was das Hochzeitsritual anbelangt, so sind hier manche Gebräuche von den Osmanen zu finden, z. B. *Kyna gežesi*, d. h. „der Polterabend“[2]. Der erste Punkt der Gebote — der Glaube an den einzigen Gott und Sabbatay Zevi, seinen Propheten — erscheint, wie ersichtlich ist, als Umphrasierung oder Umgestaltung der musulmanischen Formel des Glaubensbekenntnisses. Doch wo es nur möglich ist, weichen die Dönme von dem Mohammedanismus ab; so haben sie in Salonik ihre separate Begräbnisstätte. Und wenn auch die musulmanische Form äußerlich von den Dönme angenommen worden ist, so bildete sich eben diese musulmanische Schicht auf jüdischer Grundlage.

Aber es war oft keine rabbinistisch-talmudische — die Rechtsstreite werden übrigens nach dem Gesetz des Moses von „Bet-din“ gelöst —, sondern eine mystisch-kabbalistische, auf *Zohar* basierte Ausleguug, woraus Sabbatay Zevi seine Begeisterung schöpfte; kurz — es ist das Judentum, vom Messianisten Sabbatay Zevi erklärt. Hierbei können kleine, von den Juden aus Spanien mitgebrachte Beimischungen vorhanden sein: die Gebete werden bei ihnen in althebräischer oder spanisch-jüdischer Sprache gelesen („ladino“). Es ist also bei den Dönme manches von alten religiösen Vorstellungen erhalten, das uns in die vorderasiatische Kulturwelt führt und die Wurzeln der Sekte in die Tiefe der Jahrhunderte zurückverfolgen läßt.

Ich möchte nun hier das neue Material bekannt machen, um dann jene Elemente zu finden und hervortreten zu lassen, die eine

1 Es ist eine gewöhnliche Erscheinung, daß in Zeiten des Verfalls der alten Weltanschauung und des Eindringens neuer Kulturgewohnheiten zweifache Benennungen stattfinden. Die Juden, welche schon in der griechisch-römischen Epoche in der Diaspora lebten, trugen zwei Namen. Ein neuestes Beispiel kann aus dem Leben der russischen Mohammedaner, der Tataren aus Kassimoff, zitiert werden. Diese nahmen oft christliche Namen an, wenn sie in Restaurants dienten.

2 H. Grätz, p. 161.

nahe Ideenverwandtschaft zwischen den Dönme, der jüdisch-musulmanischen Sekte in Salonik, und den vorder-(klein)asiatischen inmitten des Islam festgebliebenen Sekten beweisen.

Als Vermittler derselben religiösen Gedanken zwischen Europa und Asien fungierten stets die Semiten.

Wie die anthropologischen Forschungen gezeigt haben, wanderten die Semiten um 4000 v. Chr. nach Kleinasien ein und vermischten sich mit den dort einheimischen Völkern, den Hettitern. Später, in der Zeit der Seleukiden, zwischen dem 4. und 2. Jahrhundert v. Chr., und seit der Zerstörung des Tempels von Jerusalem im J. 70 n. Chr., strömten nach Kleinasien neue Wellen von Emigranten — diesmal die Juden. Sie verloren sich alle in Kleinasien, doch überließen sie ihren Nachkommen, der gegenwärtigen, christlich-musulmanischen Bevölkerung, ihre Glaubensbekenntnisse[1].

Allerdings erklärt F. v. LUSCHAN diese Ähnlichkeit ganz anders. F. v. LUSCHAN bemerkt, das die kleinasiatischen Sektierer somatisch homogen sind, obwohl sie verschiedene Sprachen sprechen. Daraus folgert er, daß diese, durch ganz Vorderasien (Kleinasien und Syrien) zerstreuten Sektierer zu der alten — anfangs homogenen — Bevölkerung gehören[2]. Zweifellos hat ein so später Faktor, wie die babylonische Gefangenschaft, auch einen großen Einfluß auf die innere Welt der Juden gehabt. Die evolutionären Vorstellungen des Propheten Daniel von dem Wechsel der verschiedenen Reiche bildeten sich in Babylon. Schon hierin erkennt man den Keim der Umwälzung der Materie oder der Wiederverkörperung, welche in der Lehre der kleinasiatischen Sekten den Zentralplatz einnimmt.

Die semitischen Nachklänge in den Religionen Vorderasiens sind mannigfaltig und kompliziert und können schon aus Babylon stammen, wo die Keime dazu liegen[3]. Die Ausgrabungen in Palästina haben jetzt sehr deutlich darauf hingewiesen, daß das Heilige Land im zweiten Jahrtausend v. Chr. ein Kreuzungsgebiet babylonischer, ägyptischer, ja auch hettitischer Kultur gewesen ist[4]. Natürlich mußten

---

1 Darauf hat W. M. RAMSAY mehrmals hingewiesen: s. aus seinen jüngsten Schriften *The Intermixture of Races in Asia Minor*. London (1916), p. 6ff.

2 F. v. LUSCHAN, *Völker, Rassen, Sprachen*. Berlin 1922, p. 105.

3 Cf. H. ZIMMERN, *Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen* ZDMG. Neue Folge. Bd. 1, p. 36.

4 ERNST SELLIN, *Die Ergebnisse der Ausgrabungen in Palästina und die israelitische Religionsgeschichte* (DLZ 1923, Nr. 3—6).

die Juden, bevor sie sie anderen übergaben, sie selbst von ihren Nachbarn übernehmen und sich den fremden Einflüssen unterwerfen.

Die äußere Form des Kultes bei den Dönme, die sich in Salonik niedergelassen haben, erinnert an die kleinasiatischen Sekten und ist ein Beweis für die uralte Rolle der Juden als Verbreiter der allgemeinen religiösen Ideen in Vorderasien.

Der Hauptaufenthalt der Dönme ist Salonik[1]; es gibt auch eine kleine Kolonie in Adrianopel (wo Sabbatay Zevi ein paar Jahre in Verbannung verbracht hatte); wie der Ausdruck *Izmirli* „aus Smyrna", den sich der älteste von den drei Zweigen der Sekte angeeignet hatte, zeigt, kamen sie, wie es scheint, aus Smyrna nach Salonik. Daher sind die Dönme da unversehrt geblieben, wo Sabbatay Zevi tätig war, und wo die Lokaltradition fester war. Man hat wohl vermutet, daß sie von den Osmanen in dem Wunsche nach Salonik zusammengetrieben wurden[2], damit der Verbreitung der verderblichen Lehre ein Ende zu machen. Doch würde das der Vorstellung der osmanischen Toleranz widersprechen. Es ist wahrscheinlicher, daß die Dönme instinktiv zu dem früheren Zentrum der Zauberei strebten, indem sie hiermit Sabbatay Zevi's Willen erfüllten. Es ist möglich, daß manche Angehörige der Sekte auch in Smyrna (und vielleicht in Konstantinopel) unbemerkt ihre Zuflucht gefunden haben[3].

Die Dönme zerfallen in drei Zweige[4]: *Izmirli*, der Grundstock Sabbatay Zevi's, Jacobiten, welche nach Sabbatay Zevi's Tode seinen Schwager Jacob Querido („den Geliebten") als Messias anerkannt haben[5], und Anhänger Osman-Babá's, der im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts lebte. Offiziell, bei den Türken, führten sie jedenfalls um die Mitte des vorigen Jahrhunderts den Namen *Duchan tüšary tajfesi*, d. h.

---

1 M. Hartmann, op. c., p. 18, hat auf dem Friedhofe der Dönme eine Steinplatte gesehen, wo das Datum „1128 H" (= 1716) stand.

2 M. Hartmann, p. 18.

3 M. Hartmann, p. 18.

4 H. Grégoire (*Histoire des sectes religieuses*. Nouvelle édition. Tome 5. Paris 1828, pp. 340—341) teilt eine seltsame Erzählung von den dreissig Banquiers in Salonik mit, welche, vor einem Jahrhundert äußerlich zum Islam übergetreten, eine türkisch-jüdische Sekte aus drei Zweigen bildeten, doch fügt er hinzu: „Rien ne prouve qu'ils soient Zabbathaites".

5 Jacob Querido wirkte in Smyrna gegen 1180 H.; im J. 1687 n. Chr. machte er eine Pilgerfahrt nach Mekka, was seinen Abfall vom Judentum bekundet; eine Gruppe von 400 Menschen nahm mit ihm den Islam an (H. Grätz, *Geschichte der Juden*, X², 337).

Klasse der Tabakhändler[1]. Übrigens existieren in der Sekte wie unter den Osmanen für die Dönme auch andere Benennungen. Für *Izmirli*, die besonders reiche und vornehme Familien als Vertreter haben, *Čelebi* (bei den Türken)[2], *Karawajo, Cabalieros*; *Kara Kašlar* (mit schwarzen Augenbrauen). Die Jacobiten werden von den Osmanen anscheinend *Hamdi-beyler*[3] genannt (vielleicht ist das der musulmanische Name für Jacob Querido). Die Anhänger Osman Babá's heißen *Kuniosos* (der Beiname ihrer Hauptinspirateure). Die Cabalieros — größtenteils Kaufleute und öffentliche Schreiber — gehören zu den sozial höher gestellten Klassen; sie verachten die armen Träger und Handwerker, die *Kuniosos*, die sie sogar des orientalischen Lasters der Päderastie beschuldigen[4]. Es gibt besondere Benennungen für die adrianopolitanischen Sektenanhänger (*Sazanicos*, d. h. „Kärpfchen") [5] usw. Weil das Zeichen des Übertrittes zum Islam ein Turban war, so bedeutete der Ausdruck „er setzte den weißen Turban auf": „er nahm den Islam an"; man kannte auch das Wort *Tarbušlu* „Turbanträger" und gebrauchte es manchmal speziell für *Izmirli* (weil sie das Beispiel einer massenhaften Verleugnung des Judentums gegeben haben), oder für die Anhänger Jacob Querido's[6].

Die Terminologie der Dönme ist noch undeutlich und unbestimmt.

Die spaniolischen Namen und termini technici der Dönme müßten etwas genauer studiert werden; jetzt wende ich die Aufmerksamkeit nur auf die *Sazanicos* hin. Ich glaube, hier haben wir Überlebsel der Fischverehrung, besonders der Verehrung des Karpfens, die für die altsemitischen und syrischen religiösen Vorstellungen eigentümlich war[7] und später in der seldschukischen Zeit nach Kleinasien — Konia — getragen worden ist, wo die Brunnen mit den Abbildungen

1 A. UBICINI, *Lettres sur la Turquie*. Deuxième partie. Paris 1854, p. 367.

2 LUCY M. J. GARNETT, *The Women of Turkey and their Folklore. The Jewish and Moslem Women*. London 1891, p. 102.

3 Statt „Hamdi-Beyliler".

4 K. BRAUN-WIESBADEN, *Eine türkische Reise*. Zweiter Band. Stuttgart 1876, p. 224.

5 Siehe (R.) G(OTTHEIL) in *The Jewish Encyclopedia*, IV, 639.

6 N. SLOUSCH, p. 492.

7 FRANZ CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris 1909, pp. 173—174. 357—358; *Études syriennes*. Paris 1917, pp. 36—37, 186—187. — Das Bild des Fisches (der immer im alles reinigenden Wasser wohnt) schützt den Menschen vor dem bösen Blick. Siehe J. SCHEFTELOWITZ, *Alt-Palästinensischer Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung*. Hannover 1925, pp. 117—119 (dort befinden sich auch bibliographische Hinweisungen).

von Fischen geschmückt wurden[1]. Und da *Zohar*, dies Schlagbuch der Dönme, irgendwo in Galiläa entstanden ist, so kann man dorthin, in die Grenzgebiete Syriens, die Herkunft der Dönme verlegen.

Die Anhängerschaft der drei Hauptzweige der Sekte beträgt 10000 Seelen, und wenn diese Zahl richtig wäre, so bewiese das, daß trotz moralischen Zerfalles die Zahl der Anhänger nicht viel abgenommen hat. J. T. BENDT, welcher die Dönme vor vierzig Jahren beobachtet hat, bestimmt ihre Zahl auf 8000[2]. Doch, wie es scheint, handelt es sich hier um große Übertreibungen. Schon A. UBICINI bezifferte sie 6 bis 7000[3]. Noch viel interessanter ist es, daß KARL BRAUN-WIESBADEN, welcher in Salonik etwas früher als J. T. BENDT weilte, sich auf Rapport des österreichischen Generalkonsuls J. G. v. HAHN stützend (also aus den 60-er Jahren des vorigen Jahrhunderts)[4] nur von 4000 weiß. Beinahe dieselbe Ziffer (5000) gibt auch die neueste Statistik[5].

Der Glaube an den Messias, den König der Könige, den Erlöser des auserwählten Volks von seinen Qualen, erfüllte seit langem das religiöse Bewußtsein der Juden. Die von Sabbatay Zevi hingerissenen Dönme erblickten den Messias; der Messias ist für sie auf der Erde gewesen und verbleibt beständig da; der Tod von Sabbatay Zevi vermochte seine messianische Natur nicht zu vernichten. Seit uralter Zeit — seit dem Urvater Adam — hat er sich achtzehnmal verkörpert, und nach seinem Tode befindet sich der Messias inmitten der *Maaminim*, indem er nur seine körperliche Hülle verändert. Die Lehre von der Wiederverkörperung[6] trennt die Dönme scharf von den Juden, die in der Erwartung des kommenden Messias leben. Die Dönme aber wissen, daß der Messias auf der Erde gelebt hat, zuerst in der Gestalt von Sabbatay Zevi, später als Jacob Querido. Doch weil die Dönme einmal aus den Bahnen des ruhig logischen Denkens heraus geworfen waren, bedurfte ihre religiöse Extase einer neuen Nahrung, und es war ihnen daher leicht, im 18. Jahrhundert einen neuen Messias anzuerkennen — den Osman-Babá.

1 Cf. CL. HUART, *Konia, la ville des derviches tourneurs*. Paris 1897, p. 165—166.

2 J. T. BENDT, p. 160.

3 A. UBICINI, op. c., p. 367.

4 K. BRAUN-WIESBADEN, op. c., p. 224.

5 *Annuaire du Monde Musulman*. Rédigé par L. MASSIGNON. Première année. Paris 1923, p. 238.

6 Der sechzehnte Tag des Monats Kislew ist gemäß dem 16. Gebote der Dönme „den Geheimnissen des Glaubens an den Messias" gewidmet (N. SLOUSCH, p. 491).

Ich folge hier der Version der osmanischen Quellen; die genauen chronologischen Daten vernichten alle Zweifel über die Zeit des Lebens Osman-Babá's, dessen Auftreten als Messias die alten Angaben bis an das Ende des 18. Jahrhunderts verlegen.

Im Vertrauen auf die Unwissenheit seiner Glaubensgenossen beschloß ein Dönme, Mustapha-Tschelebi (Barusch-Kunio), einen neuen Zweig zu bilden, um die Masse so zu führen, wie es ihm nötig erschien. Unter seinen Verehrern war ein treuherziger Mann, Abdurrahman-Effendi, welcher den Islam im Jahre 1094 d. H. (gegen 1682) angenommen hatte, mit andern Worten, es war ein Jude, der sich den Dönme angeschlossen und dabei den musulmanischen Namen bekommen hatte. Dieser hatte einen Sohn, Osman, der genau neun Monate nach Sabbatay Zevi's Tode im Jahre 1088 d. H. (= 1677) geboren war. Auf Grund der Lehre von der Wiederverkörperung erklärte Mustapha-Tschelebi, daß Sabbatay Zevi nicht gestorben wäre, sondern seine Seele nur ihren Körper erneuert habe; doch habe sie sich nicht in Jacob Querido verkörpert, was übrigens schon deswegen nicht hat stattfinden können, weil Jacob Qerido bereits existierte, als Sabbatay Zevi noch lebte. Am Todestage Sabbatay Zevis ist seine Seele in den Mutterleib der Frau Abdurrahman-Effendis eingetreten und so der Messias in der Person des Osman-Effendi wieder in die Welt gekommen. Demgemäß gehören alle Rechte keineswegs dem Jacob Qerido, sondern dem Osman. Ein Teil von den Dönme glaubte dem Mustapha-Tschelebi. Osman-Baba wurde ein blindes gehorsames Werkzeug in den Händen Mustapha-Tschelebis, welcher ihn im Jahre 1114 d. H. (gegen 1703) zum Vertreter (*Halif*) Sabbatay Zevis ernannte. Osman-Baba war zu der Zeit 26 Jahre alt; er war ein hochgewachsener, dunkelfarbiger, dicker, stumpfsinniger Mensch mit blauen Augen. Nach vierzehn Jahren (die Zahlen 7, 14 haben eine große Bedeutung bei den Kabbalisten) fand Mustapha-Tschelebi, daß der gewünschte Augenblick gekommen sei und tat allen kund, daß Osman-Baba — der Messias sei. Doch rief dieser Akt eine Opposition von seiten Ibrahim-Aga's hervor; dieser meinte, daß Osman-Baba nur der Vertreter von Sabbatay-Zevi wäre. Zuerst glaubten an Osman-Baba bloß 13 Menschen. Karakasch Rüschdi (der Gewährsmann des Korrespondenten der Zeitung *Wakyt*) bestimmt diese Zahl auf 63 Menschen und erzählt: Als nach vielen mystischen Erörterungen und Zahldeutungen Osman-Baba als wirklicher Messias anerkannt wurde, liefen die Glückseligen auf die Straße

hinaus, begaben sich eilig zu seinem Hause und fielen vor ihm, wie vor einer Gottheit, nieder. Diese 63 Menschen wurden *Sahaba* (die „Genossen“) von Osman-Baba und behielten den Titel „Babá“. Allmählich vergrößerte sich die Zahl der Anhänger des neuen Messias, doch wuchs auch zur selben Zeit die Spaltung, welche von Ibrahim-Aga hervorgerufen war. Im Jahre 1133 d. H. (gegen 1720 n. Chr.) starb Osman-Baba, aber es brachte keine Beruhigung in die Gemeinde; die Lage wurde im Gegenteil noch verschärft. Die Anhänger Ibrahim-Aga's beharrten weiterhin darauf, daß Osman-Baba nicht der Messias wäre, und fügten boshaft hinzu: „Laßt ihn aus der Erde graben, und wenn sein Körper unverwest geblieben ist, so ist er der wirkliche Messias, und wir glauben dann auch an ihn. Im entgegengesetzten Falle müßt ihr aber unser Recht anerkennen, dann wird der Zwiespalt hiermit vernichtet“. Die Anhänger Osman-Baba's lehnten solche Prüfung vernünftigerweise ab, und fortan bildeten die Anhänger Ibrahim-Aga's (die „Protestanten“) einen abgesonderten sektiererischen Zweig, die *Kapanžylar* (vom Worte *Kapan*, die „Falle“). Die Gegner Jacob Querido's, die *Karakaš*, welche Osman-Baba als Messias anerkannt hatten, verachteten die *Kapanžylar*, und da sie vermeiden wollten, den Namen Ibrahim-Aga zu erwähnen, nannten sie ihn „Papo“. Nachdem die *Kapanžylar* sich von den *Karakašlar* getrennt hatten, versuchten sie zuerst, mit den Jacobiten in Fühlung zu kommen, aber der Versuch scheiterte. Als Rationalisten, die die Wunder verwarfen, erkannten sie früh den Vorteil der Zivilisation, sie studierten ausländische Sprachen, und das garantierte ihnen den ersten Platz in den handelsindustriellen Kreisen des Landes. Kurz, soviel aus den durch genaue chronologische Anmerkungen verstärkten Darlegungen des anonymen „Historikers“ der Zeitung *Watan* klar wird, ging in Salonik am Anfang des 18. Jahrhunderts ein intensiver innerer Kampf vor sich.

Es ist interessant, daß dem katholischen Missionar FR. TARILLON, der sich um diese Zeit in Salonik befand, dieses Gären verborgen blieb. Er verzeichnet nur, daß es in Salonik etwa 10 bis 12 Tausend Juden gäbe[1]; der andere Missionar, der Jesuite J. B. SOUCIET, hat etwas vom Messias der Dönme gehört, wahrscheinlich meint er damit Sabbatay Zevi; er sagt zwar, daß Juden den Mohammedanismus angenommen haben, aber es waren nur einzelne Fälle,

1 *Lettres édifiantes et curieuses . . .*, publiées sous la direction de M. L. AIMÉ-MARTIN. Paris 1838, I, p. 34.

deren Ursache in der Furcht lag. Doch war die türkische Obrigkeit durch das Benehmen der Dönme beunruhigt, da sie fürchtete, daß die Dönme sich der Stadt Salonik bemächtigen wollten. Daher zwangen sie die Dönme, an Jesus Christus als Messias zu glauben[1].

Osman-Baba hinterließ 3 Söhne und 4 Töchter; zu seinem Nachfolger (*Halif*) wurde sein ältester Sohn Abdurrahman auserwählt, und dieser Titel blieb in seinem Geschlechte bis zur 10. Generation. Gegenwärtig befindet sich der *Halif* des Messias in Konstantinopel (sic!), Rüschdi aber weigerte sich, ihn zu nennen.

Die Erzählung Rüschdi-Bey's stellt weitere Verzweigungen der *Kapanžylar* fest, während für die früheren Forscher die Evolution der Sekte mit Osman-Bawwab (nicht „Baba"), welcher am Ende des 18. Jahrhunderts lebte, zu Ende war. Es scheint doch, daß jener Gewährsmann Ahmed Arif's die sektiererischen Haupt- und Nebenströmungen verwechselt. Der anonyme „Historiker" aus der Zeitung *Watan* erwähnt beiläufig den Namen *Ambaryš* (Beiname), dessen Willen eine Zeitlang (verhältnismäßig spät) die Anhänger der Sekte vollkommen beherrschte.

Das Grab von Osman-Baba befindet sich in Salonik, und dorthin kommen die Gläubigen bei den wichtigsten Anlässen ihres Lebens. Vor der Beschneidung, welche bei ihnen wie bei den Mohammedanern, wenn der Knabe 2—3 Jahre alt ist, nicht wie bei den Juden vollzogen wird, führt man den Knaben zum *Halifen* Osman-Baba's, dem er die Hand küßt, indem er um seine Einwilligung für die Zeremonie bittet. Während der Hochzeit schmückt man den Ellenbogen der Braut mit der Armspange, welche dem Osman-Baba gehörte und seitdem aufbewahrt wird; sie hat die Bedeutung eines Amuletts und trägt den dafür gebräuchlichen Namen *Ḥamäil*. Der Bräutigam fährt vor der Brautnacht zum Grabe Osman-Baba's, verbeugt sich und küßt die Grabplatte. An ihn wendet auch der Bräutigam andächtig sein Gebet, wenn er mit der Braut allein bleibt. Es scheint, daß bei den *Karakaš* die Verehrung des Osman-Baba die Erinnerung an den vorangehenden Messias Sabbatay Zevi verdrängt hat.

Die Glieder der Dönmegemeinde feiern alljährlich im Frühling das Fest des Kostens des Lammes[2] — im alltäglichen Leben ist

---

1 Ebenda, p. 79.

2 Beiläufig erwähnt von J. T. BENDT (p. 166); undeutlich (seit Sabbatay Zevis Zeit) H. GRÄTZ, p. 157. N. SLOUSCH, p. 493, bemerkt, daß die Dönme die Ostern

der Genuß dieses Fleisches den Anhängern der Sekte verboten. Die Männer und Frauen versammeln sich in Gruppen von 25—30 Menschen und begeben sich dann in die Häuser. Die Männer setzen sich an die Tische, und die aufgeputzten Frauen bedienen sie. Diese Mahlzeit ist für die Dönme heilig. Rüschdi-Bey hat sehr knapp und zurückhaltend von dieser wichtigsten Zeremonie erzählt; soviel auf indirekte Weise (aus seinem Schweigen) ersichtlich wird, geben sich die Dönme dann nachts nach der zeremoniellen Mahlzeit sexuellen Freuden hin. „Jene Nacht ist heilig“, bemerkt Rüschdi-Bey einfach. Die Frauen, welche sich in dieser Nacht hingeben, vollbringen eine gute Tat und die von ihnen erzeugten Kinder sind heilig.

Doch ist diese Mahlzeit keine in dem Volksleben zufällig gebliebene Reminiszenz an Ostern, sondern ein mit Absicht wiederhergestelltes alt-jüdisches Fest. Für die Juden, insofern sie aus Jerusalem zerstreut sind, sich fern vom Tempel Salomons befinden und in der Diaspora leben, hat das Osternfeiern den Sinn verloren. Aber die Dönme, die Sabbatianer, glauben, da der Messias schon auf der Erde gewesen ist, das einstweilige Verbot damit für sie abgeschafft.

So karg auch die Schilderung ist, so erkennt man doch in der ganzen Erzählung die Reste der alten Vorstellungen, welche von den Dönme nach Salonik mitgebracht wurden. Benjamin von Tudela erwähnt schon im 12. Jahrhundert die Brandopfer bei den Samaritanern auf dem Berge Garisim [1] während der Ostern. H. GRÄTZ, die Mahlzeit in die Synagoge übertragend, sieht darin eine Art von altchristlicher ἀγάπη: die Gläubigen setzen sich an den Tisch und umarmen sich [2] und geben damit der Mahlzeit den Charakter einer brüderlichen Vereinigung. Aber die Gegner versuchen, diese Versammlung der sexuellen Zügellosigkeit zu beschuldigen. Es ist bekannt, daß die Sekten, indem sie ihre Lehre vor fremden Augen verbergen, sich stets einen Verdacht zuziehen; so war es seit alter Zeit überall.

Es ist möglich, daß die Sittenlosigkeit die natürliche Folge der mystischen Exaltation ist [3]. Der Kabbalist Isaak Luria im 16. Jahr-

nicht anerkennen; doch heißt es nur, daß die Dönme die Ostern nicht so zu feiern pflegen, wie es die jetzigen Juden tun.

1 Три еврейскихъ путешественника XI и XII столѣтія. Пер. П. Марголина. С.-Пб. 1881, p. 42—44.

2 H. GRÄTZ, *Die Überbleibsel* ...., p. 159.

3 Übrigens verbietet das 18. Gebot den Ehebruch (N. SLOUSCH, p. 491).

hundert (also längst vor dem Erscheinen Sabbatay Zevi's) gestattete zahllose Ehen und Scheidungen, und da die Gatten sich immer nach der Harmonie sehnen, so können die Frauen sich anderen Männern geben. Nicht allein Luria sprach so. Die Epoche Sabbatay Zevi's war an Orgien reich, wie in Europa so auch im Orient. Bald nach dem Tode von Sabbatay Zevi begann sein Nachfolger Jacob Querido die Zügellosigkeit und die sexuellen Exzesse[1] zu propagieren, indem er seine Worte auf dem Ausspruche aus dem „Zohar" basierte: „Im Innern gut, doch die Hülle schlecht"[2]. Später wurde von dem Rabbiner der Sekte *Izmirli*, Derwisch-Effendi[3], die freie Liebe mit Enthusiasmus verteidigt, wobei er sich auf die Texte berief. Darauf deuten auch die Worte von Rüschdi-Bey hin, die für uns etwas sonderbar klingen: als ob der Leib des Weibes nach ihrem Tode von den Männern gewaschen wird.

Das Lamm hat eine symbolische Bedeutung im ganzen sektiererischen vorderasiatischen Orient. Das Lamm ist das Symbol des Lebens als einer regulären Vereinigung der Geschlechter[4], und wenn die Gläubigen das Lamm kosten, versprechen sie sich sozusagen, die Naturgesetze zu erfüllen. Indem das Lamm die geheimnisvolle Vereinigung der zwei Elemente, des männlichen und des weiblichen, in sich personifiziert, symbolisiert es damit die Gemeinschaft oder die Einheit der Weltsubstanz. Aber diese Materie des Weltalls ist dieselbe: wie für den Menschen, so für Gott. Und die Lehre von der Wiederverkörperung der Gottheit (Messias), deren Seele, nach dem *Zohar*, auch dem Menschen eingegeben werden kann, — führt zur pantheistischen Weltanschauung, welche sich in den sektiererischen Psalmen offenbart. In den von mir einst von den Kysylbasch in Sivas aufgeschriebenen Psalmen[5] wird das Lamm durch den Regen, der vom Himmel fällt, mit der göttlichen im Weltall zerflossenen Substanz vereinigt. Indem der Mensch von diesem göttlichen Körper, d. h. vom Fleische des Lammes, kostet, gibt er dem Kinde, dessen Natur dadurch auch göttlich wird, das Leben. So verschwinden die Grenzen

---

1 N. Slousch, p. 489.

2 Vgl. das musulmanische Ḥadith: „Behaltet den Kern und werft die Schale fort".

3 N. Slousch, p. 490.

4 H. Grätz, *Die Überbleibsel* ..., p. 157.

5 Eine freie Übersetzung in Versen davon wurde in der Zeitschrift „Русская Мысль", 1916, Nr. 11, p. 96—97 gegeben (Вл. Гордлевскій, Изъ религіозныхъ исканій въ Малой Азіи.)

zwischen dem Menschen und der Gottheit, sie sind beide Elemente derselben kosmischen Materie.

Auch bei den Dönme werden die gewöhnlichen religiös-musulmanischen Gedichte gesungen, und deutlich ergibt sich hier die nahe Verwandtschaft zwischen den Sekten der europäischen und der asiatischen Türkei. Ahmed Arif zitiert am Ende seiner ersten Korrespondenz aus Salonik zwei Verse, die das in Erinnerung bringen, was ich von den Kysylbasch gehört habe:

Mader-le peder oldu behane,
Sefk etti kaza dönme żehane[1].

„Der Vater und die Mutter waren bloß ein Vorwand, es ist das Schicksal, welches den Dönme in die Welt stieß".

Eine Art von Pantheismus kann man noch bei den Dönme spüren, wenn man sich daran erinnert, daß Berachja aus Salonik im 18. Jahrhundert die Dreieinigkeit des Gottes anerkannte[2]. Ob das vom Christentum herrührt und ob das getan war, um die Christen anzulocken, ist zwar möglich, doch nicht ganz bestimmt. In jedem Fall bringt diese Dreieinigkeitslehre die Dönme noch einmal den vorderasiatischen Sekten (Nosairi, Kysylbasch u. a.) nahe.

Die mittelalterlichen jüdischen Ideen, die ihren Ausdruck im *Zohar* gefunden hatten, bereiteten eine bestimmte Gemütsverfassung inmitten eines Teils des Judentums im Orient vor. So entstand die Bewegung, an deren Spitze Sabbatay Zevi stand, doch bekam die Lehre ihre Endform in Salonik, und die Sekte (jedenfalls jener Zweig, welcher Osman-Baba als Messias anerkannt hatte) trägt in sich die Spuren der neueren Einflüsse, die zu den Dönme wahrscheinlich von den Bektaschi kamen. Das beweist auch der Titel *Baba* (Osman-Baba). J. T. Bendt erwähnt[3], daß er im Hause eines Dönme, seines Freundes, ein Beil gesehen habe; auch darin möchte ich die Spuren des Derwischtums sehen. Auch K. Braun-Wiesbaden erzählt, daß unter dem Wali Husni einmal das Haus, in dem die Dönme sich versammelten, durchsucht wurde, wobei man ein persisches Beil (d. h. *teber* der Dervische)[4] und dann noch ein langes Messer und in

---

1 Vgl. bei mir: „Mahna oldu ata-ana,
Sükür kamil syfat oldum".

2 J. M. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*. Leipzig 1859, III, p. 183, auch 177.

3 J. T. Bendt, p. 169.

4 K. Braun-Wiesbaden, op. c., p. 226.

dem Keller eine Peitsche fand. Die Anhänger von Osman-Baba rasieren weder Kopf noch Bart, sie unterscheiden sich dadurch von den anderen Dönme (die *Izmirli* rasieren den Bart, die Jacobiten den Kopf) und nähern sich den kleinasiatischen Sekten, den sogenannten Kysylbasch und den Bektaschi. Und indem sie in ihren Händen das Monopol des Rasierens halten (die salonikischen Barbiere sind gewöhnlich alle Dönme), wollen sie instinktiv die echt Gläubigen (*maaminim*) von den Profanen auch äußerlich unterscheiden [1].

Es kämpfen zwei Strömungen bei den Dönme: die ältere von ihnen spiegelt die jüdischen Stimmungen wieder: sie erwarten z. B. den Messias von Süden; die Jacobiten gehen sogar öfters ans Meeresufer, um zu sehen, ob der Messias auf dem Schiffe (aus Mekka) [2] nicht angekommen ist; die neuere Strömung, die sich auf dem salonikischen Boden bildete, erwartet den Messias von Norden — der Weg aus Usküb soll ihn herbeiführen [3].

Einen gewissen Einfluß konnte hier die Erinnerung haben, daß Sabbatay Zevi nach Norden verbannt worden war. Jedenfalls kam zu den Dönme der kulturell-religiöse Einfluß aus Mazedonien und Albanien, wo die antimusulmanische Reaktion von jeher stark war und sich jegliche ketzerische, nicht-musulmanische Lehre leicht verbreitete.

So nahmen die Dönme von zwei Seiten die uralte, vorderasiatische religiöse Weltanschauung an: von dem Judentum, das am *Zohar* gebildet wurde (schriftliche Quelle), und von den musulmanischen Sekten in der europäischen Türkei (mündliche Wiedergabe). Und vielleicht spiegeln das 15. Gebot, welches den Dönme die Beobachtung des Neumonds befiehlt, sowie Gebete, daß der Mond sein Antlitz zur Sonne wende, die alt-hebräischen (biblischen) Vorstellungen von der Bedeutung des Mondes (als Regulator der Zeit) und auch die zoroastrische Vorstellung von der Gegenüberstellung der zwei Elemente, des Mondes und der Sonne, wieder.

Beiläufig kommt mir auch folgender Gedanke: wenn die Juden an der sozialen Bewegung teilnahmen, die im 15. Jahrhundert von Simawna-Oglu Bedr-ed-din begonnen wurde (sein Schüler Torlak Kemal war,

---

1 J. T. Bendt, p. 163.

2 H. Grätz, *Die Überbleibsel*..., p. 162 (davon hat schon Sabbatay Zevi gesprochen); auch N. Slousch („aus Mekka"), p. 494.

3 Nach dem Wardarweg — aus Belgrad. Lucy M. J. Garnett, op. c., p. 101.

wie schon J. HAMMER[1] vermutete, ein Jude) — so ist es möglich, daß sie auch auf die „Bektaschi“ der europäischen Türkei längst ihren Einfluß ausgeübt haben[2]; aber es müssen sich dann auch inmitten der europäisch-türkischen „Kysylbasch“ (Bektaschi) solche Züge finden, die sie von den kleinasiatischen „Bektaschi“ unterscheiden (die letzteren standen unter dem Einflusse der älteren semitischen Weltanschauung). Es sind aber bloß Vermutungen, die eine sorgfältigere, nicht nur ethnographische Erforschung erfordern.

Offiziell sind die Dönme natürlich Sunniten, doch nahmen sie nur das aus dem Islam auf, was auch die kleinasiatischen Sekten aufnahmen, welche den Schiiten näher und mehr verwandt sind. Die alte Sage der Dönme erzählt, daß Sabbatay Zevi mit dem Derwisch (und Poeten) M. Niazi[3] in Konstantinopel Verkehr hatte. M. Niazi (gest. im Jahre 1693), der Gründer eines Zweiges des Ordens Halvetiye, verbreitete die Theorie von der Einigkeit mit dem göttlichen Geiste; in einem Gedichte erwähnt er, daß er der Erzeuger Jesu Christi sei[4]. Auch die jetzigen Beobachter sprechen von dem Einflusse der sufischen Ideen auf die Dönme[5]. Von Zeit zu Zeit drangen vage Gerüchte von der Ketzerei der Dönme bis an die Ohren der türkischen Obrigkeiten, und diese wollten die Abtrünnigen vernichten[6], doch ergaben die Untersuchungen, die wahrscheinlich einen formell-polizeilichen Charakter trugen, keine Resultate, und die Dönme sind bis in unsere Tage in Salonik geblieben.

Mich dünkt, daß die Bezeichnung *Dönme* selbst (von der osmanischen Wurzel *dön-* „sich drehen, sich umwenden“), die in Europa am Ende des 18. Jahrhunderts auftauchte („Dolmäh“ bei Niebuhr), nicht ganz richtig erläutert wird; es heißt nicht bloß: „Renegat, Apostat, d. h. ein Mensch, der seinem Glauben entsagt hat“ (der anonyme osmanische „Historiker“ meint damit natürlich den Rene-

1 Siehe *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris 1835, IV, p. 182ff. Derselben Meinung sind auch, wie es scheint, ABRAHAM DANON und J. H. MORDTMANN. — FR. BABINGER's Erwiderungen (*Schejch Bedr-ed-din, der Sohn des Richters von Simaw*. Berlin. Leipzig 1921, p. 57—58) halte ich nicht für überzeugend.

2 Die wandernden Derwische *Torlak* gehören, wie es scheint, zu den Elementen, aus welchen sich *Bektaschi* gebildet haben (sie trugen z. B. auch Ohrringe).

3 H. GRÄTZ, p. 162.

4 L. MASSIGNON, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*. Paris 1922, t. I, p. 440—441. FR. BABINGER, op. c., pp. 101—102.

5 N. SLOUSCH, p. 482.

6 N. SLOUSCH, p. 490.

gaten des Islams, weil für ihn *Dönme* das Synonym des arabischen Wortes *Murtedd* ist). So sind der osmanische und der deutsche Forscher M. HARTMANN derselben Meinung, daß das Wort die Idee von der Heimkehr in den Schoß des früheren Glaubens in sich schließt („Heimgekehrte", wie M. HARTMANN übersetzt). Dies ist aber schon eine zweite, veränderte Bedeutung, die wesentliche liegt darin, daß hier die Grundlehre der Sekte — das Kreisen der Materie, ihre Verwandlung, Veränderung, d. h. die Wiederverkörperung — ausgedrückt wird, und erst später konnte der Sunnit, über den Spekulanten spottend, den Sinn der Abtrünnigkeit in das Wort hineinlegen.

BEITRÄGE ZUR ARABISCHEN EPIGRAPHIK UND PAPYRUSKUNDE.

VON

ADOLF GROHMANN (Prag).

I.

Die arabischen Steininschriften der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien.

Das ehemalige k. k. Kunsthistorische Hofmuseum in Wien, nun „Kunsthistorische Sammlungen" genannt, hat in den Jahren 1912 und 1915 drei arabische Grabstelen erworben und damit den Grundstock zu einer Sammlung von arabischen Steininschriften geschaffen. Zwei dieser Stelen (Nr. 1, 2), die Prof. Dr. H. JUNKER 1912 aus Unter-Nubien nach Wien gebracht hatte, hatte ich schon damals in der Absicht einer späteren Herausgabe photographiert, Abklatsche waren nachher auch J. v. KARABACEK und E. v. ZAMBAUR zugekommen, die dritte Stele (Nr. 3, 4) hatte ich unmittelbar vor dem Ankaufe durch die Sammlung zu sehen Gelegenheit. Herr Dr. H. R. v. DEMEL-ELSWEHR, der Leiter der ägyptisch-orientalischen Sammlung, in die alle drei Stelen aufgenommen wurden, stellte mir mit dankenswerter Bereitwilligkeit photographische Aufnahmen dieser Grabstele für die Bearbeitung zur Verfügung.

Nr. 1 und 2 sind, wie ich nachträglich erfuhr, sowohl von J. v. KARABACEK als auch von E. v. ZAMBAUR entziffert worden. KARABACEK's Lesung kam mir auf einem Blatte seines Nachlasses in die Hände, E. v. ZAMBAUR hatte die beiden Inschriften in seine Kollektaneen arabischer Grabstelen aufgenommen, in die er mir 1924 bereitwillig Einblick gewährte. Bei der Eindeutigkeit beider Texte war von vornherein eine übereinstimmende Lesung zu erwarten, und abgesehen von einem kleinen Versehen, das KARABACEK unterlaufen ist, decken sich die Lesungen der beiden Gelehrten fast durchweg mit

meiner eigenen Auffassung. Da ich erst jetzt in der Lage bin, meine Bearbeitung der Inschriften zu veröffentlichen, sei ausdrücklich bemerkt, daß ich den Prioritätsrechten der beiden Gelehrten keineswegs vorgreifen will.

Die von mir angewendeten Zeichen sind die üblichen. [ ] umschließt Textstellen, die auf dem Steine zerstört sind. In ( ) sind Buchstaben gesetzt, die der Steinmetz ausgelassen hat. Zitate aus dem *Qur'ān* sind durch Kursivdruck hervorgehoben.

1.

Inv. Nr. 802. Grauer Sandstein. Höhe 51 cm, Breite 38 cm. Alifhöhe 4,5 cm. Vermutlich 2.—3. Jahrh. d. H. (8.—9. Jahrh. n. Chr.). Von Prof. Dr. H. JUNKER in der Grabungskampagne 1911/12 aus Ermenne mitgebracht. (Siehe Abb. S. 221.)

✡ ☆

1 بسم الله الرحمن الرحي[م]
2 تبارك الذى بيده الملك
3 وهو على كل شى قدير
4 هو الذى خلق الموت و
5 الحياة ليبلوكم إيكم ا
6 حسن عملا وهو العز
7 [يز] الغفور اللهم صلى على
8 [محمد] النبى واله وسل[م تسليما]

1. „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Güti[gen]!
2. *Gepriesen ist der, in dessen Hand die Herrschgewalt,*
3. *und er ist allmächtig.*
4. *Er ist es, der geschaffen hat Tod und*
5. *Leben, auf daß er euch prüfe, wer von euch*
6. *die besten Werke getan, und er ist der Mäch-*
7. [*tige*], *der Verzeihende.* O Gott, segne den
8. Propheten [Muḥammad] und seine Familie und er[teile (ihm) reichlich Heil]."

2—7. *Qur'ān*, LXVII, 1—2. Das Zitat ist nicht ganz genau, هو (in Z. 4) fehlt im *Qur'ān*; die altertümliche Schreibung الحيوة ist hier durch الحياة ersetzt. Dieselben *Qur'ān*verse bilden auch die Ein-

leitung der beiden Grabinschriften, die G. SALMON, *Notes d'épigraphie arabe*: *BJFAO* II (1902), S. 14, Nr. 14, und M. LANCI, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni in cufica tamurea e nischia lettera da' Maomettani operate* (Lucca 1840), S. 140 mit Taf. XVII veröffentlicht haben.



7/8. Zur Formel اللهم صلى على محمد النبى واله وسلم تسليما vgl. W. WRIGHT, *Kufic Tombstones in the British Museum*: *PSBA* IX (1887), S. 333 f., Nr. 5, Z. 4—5. Auf diese folgte offenbar der Name des Verstorbenen mit formelhaften Wendungen und die Datierung. Dieser Teil der Inschrift ist leider abgebrochen.

Die Inschrift ist paläographisch sehr interessant. Die spitzwinkelige Form des Dāl, das Ṣād mit quadratischem Körper, die sehr alter-

tümliche Initialform des ʿAjn sowie dessen offene Medialform, das dreieckige Mīm, das gerade auslaufende Final-Nūn, die alte Initialform des Hā in هو (Z. 3), das rückläufige Jā, all das würde wohl noch in die erste Hälfte des 2. Jahrh. d. H. weisen. Doch neben diesen alten Formen stehen offenkundig jüngere. So die geschlossene Medialform des ʿAjn und Ġajn in Z. 6, 7, das Wāw mit oben spitz zulaufendem Köpfchen (Z. 3), das neben dem gewöhnlichen runden Wāw erscheint, die sehr interessante Sonderform des viereckigen Final-Mīm in Z. 1, das oben geschlossene Lām-Alif in Z. 6, das die junge, sich gelegentlich überkreuzende Form dieser Ligatur zur Voraussetzung hat, endlich die Verbindung des Alif und Lām im Artikel durch einen Strich oben, die an die im Gegenzug ligierten so häufigen Verbindungen in der Kursive erinnert. Man wird also wohl nicht weit fehlgehen, wenn man etwa das Ende des zweiten Jahrhunderts oder das dritte Jahrhundert d. H. als Entstehungszeit dieser merkwürdigen Grabinschrift ansetzt.

Das vertiefte Schriftbild des Grabsteines ist von einem erhöhten Rande umrahmt. Diese schlichte Verzierung ist nicht allzu häufig. Zwei von einem viereckigen erhöhten Rahmen eingefaßte Grabsteine hat auch P. CASANOVA, *Notice sur les stèles arabes appartenant à la Mission du Caire*: *MMAF* VI (1892), Nr. 9, 13, S. 334; 336, Taf. III, IV veröffentlicht. Auf dem oberen Rande der Stele ist links ein Hexagon, rechts ein Pentagon eingemeißelt. E. HERZFELD hat in diesen „Davidsschilden" die Andeutung von Nägeln vermutet, die gewissermaßen die Inschrifttafel festhalten sollen. Davon kann keine Rede sein, was schon J. STRZYGOWSKI, *Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo*: *Islam* II (1911), S. 332 erkannt hat; lediglich die symbolische oder besser gesagt apotropäische Bedeutung dieser Zeichen hat ihre Anbringung auf Grabsteinen veranlaßt, wie sie ja in gleicher Absicht auch auf allen möglichen anderen Gegenständen, wie Waffen, Rüstzeug, Fahnen, Geräten, Büchern, Geweben, Münzen, Gewichten aus Metall oder Glas, Siegeln und Amuletten erscheinen. Das geheimnisvolle Siegel Salomons, gleichgültig, ob als Pentagramm oder Hexagramm, verziert oder einfach gezeichnet, das einen integrierenden Bestandteil des großen Namens Gottes bildet, soll eben mit der ihm innewohnenden talismanischen Kraft auch die letzte Ruhestätte des Toten schützen. Das Vorkommen dieses Zeichens ist durchaus nicht auf die vorliegende Grabstele beschränkt. Zwei Siegel Salomons finden sich schon auf dem von M. HERZ-BEY, *Catalogue rai-*

sonné des monuments exposés dans le musée National de l'Art arabe[2] (Cairo 1906), S. 17, Nr. 4, beschriebenen Grabstein vom Jahre 190 d. H. (806 n. Chr.) unter der Inschrift neben geometrischen Figuren. Vgl. J. STRZYGOWSKI, *Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo*, S. 319 u. Abb. 27. Zwei Hexagramme mit Kreisen an den Ecken stehen unter der von P. CASANOVA, *Notice sur les stèles arabes*, S. 333, Nr. 3, Taf. I, 3 veröffentlichten Inschrift, sowie oben auf dem von J. STRZYGOWSKI, a. a. O. S. 314 unter Nr. 13 beschriebenen Steine (Abb. 13), ein solches Hexagramm füllt den rechten Zwickel der ornamentalen Bekrönung einer Grabstele, die J. STRZYGOWSKI, a. a. O. S. 317, Abb 22, wiedergegeben hat.

2.

Inv. Nr. 801. Brauner Sandstein. Höhe 55,5 cm, Breite 39 cm. Alifhöhe 5,5 cm. Dat. 8. Śa'bān 400 d. H. Von Prof. Dr. H. JUNKER in der Grabungskampagne 1911/12 erworben. (Siehe Abb. S. 224.)

1 بسم الله الرحمن الرحيم
2 ان الله وملائكته يصلون على النبى
3 يايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
4 تسليما اللهم صلى على محمد النبى وعلى اله
5 الطاهرين و ارحم صافى مولى محمد
6 بن الزبير توفى يوم الجمعة لثمان خلون
7 من شهر شعبان من س(ن)ة اربع مائة

1. „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!
2. *Wahrlich, Gott und seine Engel beugen sich segnend über den Propheten.*
3. *O ihr, die da glaubet, betet für ihn und spendet ihm*
4. *Heil.* O Gott, segne den Propheten Muḥammad und seine Familie,
5. die Reinen, und erbarme dich des Ṣāfī, des Freigelassenen des Muḥammad
6. ben az-Zubajr. Er wurde (zu Gott) aufgenommen am Freitage, als acht (Nächte) vergangen waren
7. vom Monate Śa'bān vom Jahre vierhundert."

1—4. *Qur'ān*, XXXIII, 56. In der dritten Zeile ist يا ايها durch Involutio zu يايها verkürzt. Vgl. *Islamica* I (1924), S. 185.

4/5. Zur Formel اللهم صل على محمد النبى وعلى اله الطاهرين وارحم فلانا vgl. G. SALMON, *Notes d'épigraphie arabe*, S. 19, Nr. 23, Z. 4—6; W. WRIGHT, *Kufic Tombstones in the British Museum*, S. 337 f., Nr. 8, Z. 5—7; 338 f.,



Nr. 9, Z. 3—4; 339 f., Nr. 10, Z. 4—5; 340 f., Nr. 11, Z. 4—5; 343 f., Nr. 13, Z. 4—6; 348 f., Nr. 17, Z. 4—6; M. LANCI, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni*, S. 114, Taf. IX, Z. 6—7; 121, Taf. XI A, Z. 4—5.

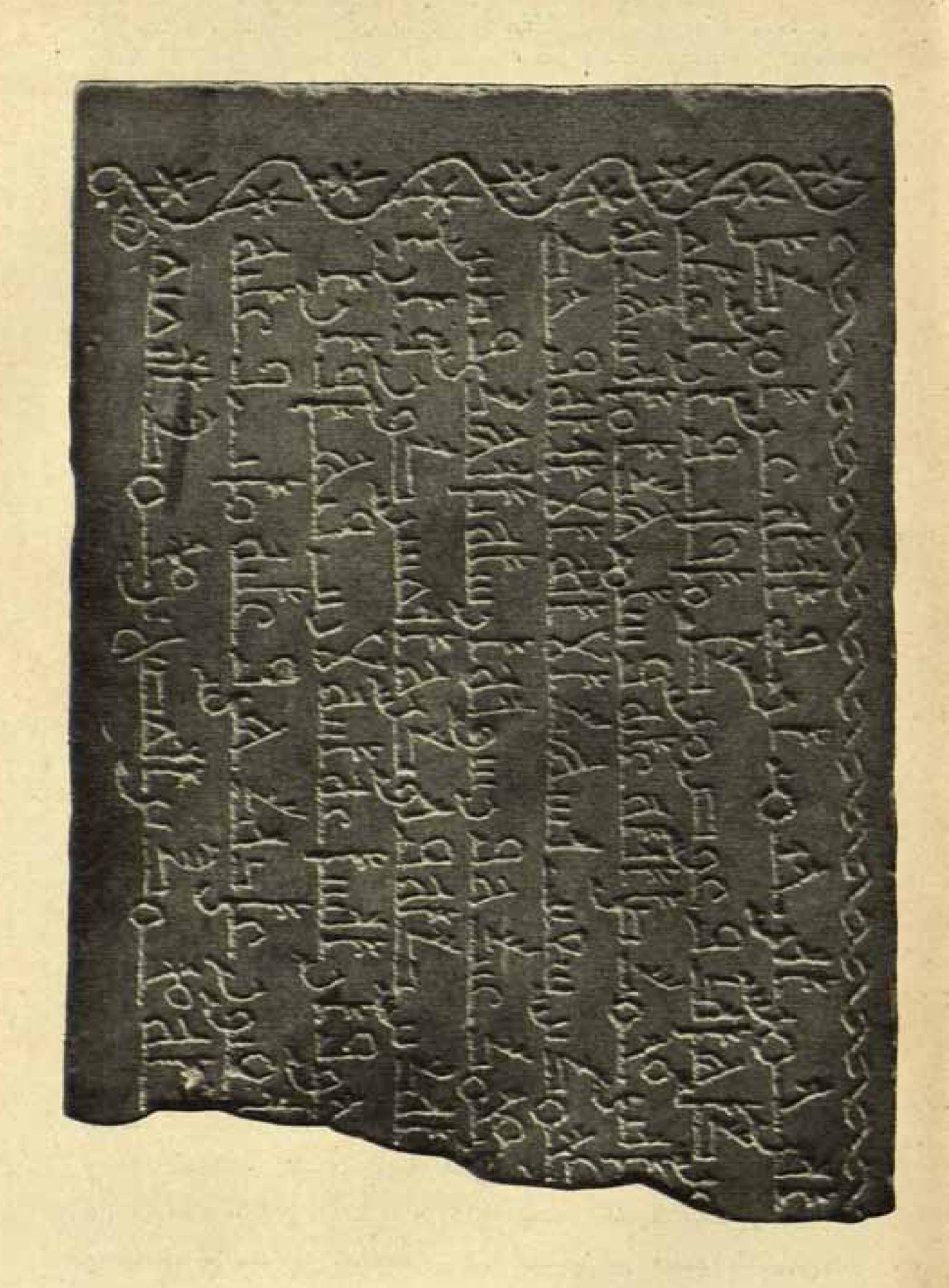
7. Statt سنة hat der Steinmetz nur سه eingemeißelt. Derartige Versehen kommen gerade bei سنة öfters vor. Die Inschrift ist übrigens nicht sehr sorgfältig ausgeführt. Der Steinmetz hatte für sie ursprünglich acht Zeilen vorgesehen, wie die auf dem Stein unter der siebenten Zeile vorgezogene Linie erkennen läßt, hat den Text aber dann in sieben Zeilen zusammengedrängt. Die Datierung ist nicht genau. Der 8. Šaʿbān 400 d. H. (27. März 1010 n. Chr.) fiel auf den Montag, nicht auf den Freitag. Derartige Fehler sind aber durchaus nicht ungewöhnlich. Vgl. S. 232.

3, 4.

Inv. Nr. 803. Weißer Marmor. Höhe 40,5 cm, Breite 29,4 cm. Der Stein ist auf beiden Seiten mit einer Inschrift versehen. Die ältere ist wohl jene, deren Zeilen parallel zur Höhe verlaufen und die einst die ganze Fläche der nun rechts abgebrochenen Inschriftplatte einnahm, was auch schon aus der sorgfältigeren technischen Behandlung dieser Seite des Steines wahrscheinlich wird. Die Alifhöhe beträgt hier 2,2 cm. Die rauhere Rückseite des Steines ist dann für eine andere Grabinschrift verwendet worden, die das Datum 19. Dū-l-Qaʿda 409 d. H. trägt, mit welchem Tage zugleich auch der terminus ante quem für die undatierte Inschrift der Rectoseite gegeben ist. Die Alifhöhe mißt hier 3,8 cm. Der Stein wurde vom Kunsthistorischen Hofmuseum 1915 vom akademischen Maler A. L. MIELICH, ALOIS MUSIL's Reisegenossen bei der wissenschaftlichen Aufnahme von Quṣeir ʿAmra, angekauft. (Siehe Abb. S. 226; 231.)

Vorderseite.

1 [بسم الله] الرحمن الرحيم ان فى الله عزا من كل
2 [مصيبة وخلف م]ن كل هالك وعوض من كل ما فات وان اعظم
3 [المصائب المصيبة ب]النبى محمد صلى الله عليه وسلم هذا ما يشهد به
4 [محمد بن المصبح بن] محمد بن شعيب يشهد الا اله الا الله وحد
5 [ه لا شريك له وان] محمد عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين
6 [الحق ليظهره على] الدين كله ولو كره المشركون وان ا
7 [لجنة حق وان النار] حق وان الساعة اتية لا ريب فيها وان ا
8 [لله يبعث من فى ا]لقبور على ذلك حى وعليه مات وعليه
9 [يبعث ان شاء ا]لله محمد بن المصبح بن محمد التميمى



1. „[Im Namen Gottes,] des Barmherzigen, Gütigen! Wahrlich, bei Gott ist Trost gegen jegliche
2. [Heimsuchung und ein Stellvertreter] für jeden Umkommenden und Ersatz für alles, was entging. Und wahrlich, die größte
3. [Heimsuchung ist die Heimsuchung] durch den (Tod des) Propheten Muḥammad — Gott segne ihn und spende ihm Heil. Dies ist das, was bezeugt
4. [Muḥammad ben al-Muṣabbiḥ ben] Muḥammad ben Šuʿajb, er bezeugt, daß es keinen Gott außer Gott allein gibt,
5. [er hat keinen Genossen, und daß] Muḥammad sein Diener und sein Sendbote, er hat ihn gesandt mit der Rechtleitung und der wahren
6. [Religion, um ihr zum Siege zu verhelfen über] alle Religion, wenn auch jene widerstreben, die Gott einen Genossen beigesellen, und daß das
7. [Paradies in Wahrheit besteht und daß das Höllenfeuer] in Wahrheit besteht, und daß die Stunde kommen wird, sie steht unzweifelhaft fest, und daß
8. [Gott auferwecken wird, die in den] Gräbern sind. Demgemäß lebte und dafür starb und dazu
9. [wird auferweckt werden — so Gott] will — Muḥammad ben al-Muṣabbiḥ ben Muḥammad at-Tamīmī."

1—3. Fast derselbe Text bis وسلم bildet auch die Einleitung zu der von P. CASANOVA, *Notice sur les stèles arabes*, S. 331, 334, Nr. 5 (Taf. II) veröffentlichten Inschrift. Doch steht dort ودرك statt وعوض und محمد ist ausgelassen.

3—9. Die Ergänzung des Textes von هذا bis ان شاء الله ist durch die der unseren nahe verwandte Inschrift gesichert, die P. CASANOVA, *Notice sur les stèles arabes*, S. 331, 333, Nr. 2 (Taf. I) veröffentlicht hat. Es heißt dort:

5 . . . . هذ ما يشهد به سعيد بن
6 بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن بن حيان بن شريح الصدق
7 يشهد الا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمد عبده
8 ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كر
9 ه المشركون ويشهد ان الجنة حق وان النار حق وان السا

10 عة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من فى القبور على ذ

11 لك حى وعليه مات وعليه يبعث ان شاء الله

5. „. . . . . dies ist das, was bezeugt Sa'īd ben
6. Bakr ben 'Abd Allāh ben 'Abd ar-Raḥmān ben Ḥajjān ben Šurajḥ aṣ-Ṣadafī[1],
7. er bezeugt, daß es keinen Gott außer Gott allein gibt, er hat keinen Genossen, und daß Muḥammad sein Diener
8. und sein Sendbote, er hat ihn gesandt mit der Rechtleitung und der wahren Religion, um ihr zum Siege über alle Religion zu verhelfen, wenn auch jene wider-
9. streben, die Gott einen Genossen beigesellen, und er bezeugt, daß das Paradies in Wahrheit besteht und daß das (Höllen-) feuer in Wahrheit besteht und daß die Stun-
10. de kommen wird, sie steht unzweifelhaft fest, und daß Gott auferwecken wird, die in den Gräbern sind. Dem-
11. gemäß lebte er und dafür starb er und dazu wird er auferweckt werden, so Gott will.

Im einzelnen habe ich zu den Ergänzungen noch Folgendes zu bemerken. In Z. 4 ist zu Anfang noch das Ende eines Final-Nūn zu sehen. Es muß also بن vorangegangen sein. Ich ergänze hier nach

1 P. Casanova bemerkt zu dieser Persönlichkeit S. 333: »Il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'un descendant de Hiyân ibn Charîḥ qui administra les finances d'Égypte vers la fin du Ier siècle (Maḳrizi, I, p. 77). Le titre de Ṣadiḳî semble indiquer que la famille se rattachait à Dja'far eṣ-Ṣadiḳ, descendant d'Ali«.

Wie Casanova zur Vokalisierung Hiyân ibn Charîḥ kommt, weiß ich nicht. Der Mann hieß Ḥajjān ben Šurajḥ und war Finanzlandesdirektor von Ägypten unter 'Umar II 99—101 d. H. Vgl. al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, I, S. 77; 78; 285; 295; F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten unter den Chalifen*, I, S. 42; al-Belāḏuri, *Kitāb Futūḥ al-Buldān* ed. M. J. de Goeje (Leiden 1866), S. 217. In den griechischen Papyri erscheint er unter dem Namen Αειαν υιω Σωρσειχ, so daß über die Vokalisierung gar kein Zweifel obwalten kann. Siehe H. I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum* IV (London 1910), Nr. 1337, 4, 5; 1450, 2, 5, 6; S. 7; 377. Auch auf Glasgewichten und Eichungsstempeln ist er öfter genannt. Durch den von P. Casanova veröffentlichten Grabstein erfahren wir nun auch die Nisbe dieses Mannes, die aus der Literatur nicht bekannt war, und damit Näheres über seine Herkunft. Nur ist nicht Ṣadiḳī zu lesen, wie Casanova meint, sondern es muß aṣ-Ṣadafī gelesen werden. Diese Nisbe kommt öfters auf Grabsteinen aus Kairo vor; vgl. J. Strzygowski, *Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo*, S. 325; 326. Zum ḥimjarischen Stamme Ṣadif, von dem in der Folge der größte Teil nach Ägypten und Maġrib zog, vgl. F. Wüstenfeld, *Register zu den genealogischen Tabellen*, S. 143; as-Sam'ānī, *Kitāb al-Ansāb* ed. D. S. Margoliouth (*E. J. W. Gibb Memorial Series* vol. XX, Leiden 1912) fol. 350r, 28ff.

Z. 9 محمد بن المصبح بن; denn es kann doch wohl nicht zweifelhaft sein, daß in Z. 4 wie in Z. 9 der Name des Toten genannt ist. Auffällig mag erscheinen, daß im ersten Falle die Genealogie bis zum Urgroßvater geführt ist, während in Z. 9 an den Großvater unmittelbar die in Z. 4 nicht erwähnte Nisbe anschließt. Doch kommen derartige Inkonsequenzen wohl auch sonst vor. Die Schreibung الا für ان لا findet sich auf Grabinschriften öfters, ist übrigens durchaus nicht auf diese beschränkt; ich verweise beispielsweise nur auf das Siegel von PER Inv. Ar. P. 10067 in *Corpus Papyrorum Raineri* III Series *Arabica* I/1, *Allgemeine Einführung in die arabischen Papyri* von Dr. A. GROHMANN (Wien 1924), S. 81. In Z. 5 ist ein Teil des zerstörten ان am Anfange noch zu sehen. Die inkorrekte Schreibung محمد statt محمدا begegnet gleichfalls des öfteren auf den arabischen Grabstelen. Abgesehen von der oben S. 227 angeführten Inschrift (Z. 7) führe ich noch an P. CASANOVA, *Notice sur les stèles arabes,* S. 333 f., Nr. 4, Z. 7 (Taf. I); 332; 335, Nr. 10, Z. 6 (Taf. III); G. SALMON, *Notes d'épigraphie arabe,* S. 10, Nr. 9, Z. 9, Nr. 10, Z. 10; M. AMARI, *Le epigrafi arabiche di Sicilia* II, *Iscrizioni sepolcrali* (*Documenti per servire alla storia di Sicilia* III seria, vol. I/1, Palermo 1879), S. 27, Nr. 5, Z. 12 (Taf. III, 2); 38, Nr. 9, Z. 14 (Taf. III, 1); M. LANCI, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni,* S. 140, Taf. XVII, Z. 11.

Die Inschrift steht paläographisch jenem Typus nahe, von dem P. CASANOVA, *Notice sur les stèles arabes,* Taf. I, Nr. 3, ein Beispiel abgebildet hat. Was unsere Inschrift aber am auffälligsten von jener CASANOVA's unterscheidet, ist die Verwendung verschiedener Formen ein und desselben Buchstabens. So steht die einfache Dāl-Form in Z. 3 (يشهد) neben der Zierform, die sonst Verwendung findet. Rückläufiges und bogenförmiges Jā gehen nebeneinander her. Medial-Mīm ist bald rund, bald dreieckig geformt. Die Inschrift macht so zum Teil sogar einen älteren Eindruck als CASANOVA's Grabstein vom Jahre 217 d. H. Ob unsere Grabinschrift aber noch in das 3. Jahrh. d. H. gehört, scheint fraglich.

Das Schriftfeld ist oben von einem kettenartigen Ornamente eingefaßt, dessen einzelne Glieder aus S-förmig geschwungenen Wellenlinien bestehen, vgl. hierzu J. STRZYGOWSKI, *Ornamente altarabischer Grabsteine in Kairo,* S. 309 f. und Abb. 4; P. CASANOVA, *Notice sur les stèles arabes,* Taf. I, Nr. 4; II, 5; 8; III, 10. Den linken Seitenrand schmückt eine Ranke mit zu kleinen Bäumchen umgestalteten Palmetten, wie sie auch bei J. STRZYGOWSKI, a. a. O. S. 313, Abb. 8 und

P. CASANOVA, a. a. O. Taf. I, 3, widergegeben ist. Eine gleiche Ranke dürfen wir wohl auch auf dem abgebrochenen rechten Rande voraussetzen.

Rückseite.

1 بسم الله الرحمن الرحيم
2 قل هو الله احد الله الصمد لم
3 يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا
4 احد هذا قبر يوسف بن محمد
5 بن يحيى بن سعيد توفى رحمة الله و
6 مغفرته ورضوانه عليه يوم
7 الخميس لتسعة وعشر ليلة خلت
8 من ذى القعدة من سنة تسع واربع
9 [م ———————————]ئة

1. Im Namen Gottes, des Barmherzigen, Gütigen!
2. *Sprich: Er ist Gott der Eine, Gott der Ewige. Er hat nicht*
3. *gezeugt und ist nicht gezeugt worden und niemand ist ihm*
4. *gleich.* Dies ist das Grab des Jūsuf ben Muḥammad
5. ben Jaḥjā ben Saʿīd. Er wurde (zu Gott) aufgenommen — Gottes Erbarmen und
6. Vergebung und Gnade sei mit ihm — am Donners-
7. tage, als 19 Nächte vergangen waren
8. vom Ḏū-l-Qaʿda vom Jahre vierhun[dert] und
9. neun.

2—4. *Qur'ān*, CXII, 1—4. Dasselbe Zitat bildet öfters die Einleitung zu Grabinschriften. Vgl. G. SALMON, *Notes d'épigraphie arabe*, S. 17, Nr. 19, Z. 1—4; 18, Nr. 21, Z. 1—4; 19, Nr. 23, Z. 1—4; M. LANCI, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni*, S. 104, Taf. V C, Z. 1—4; 105, Taf. VI A, Z. 1—4; 121, Taf. XI A, Z. 1—4; 123, Taf. XI B, Z. 1—4; W. WRIGHT, *Kufic Tombstones in the British Museum*, S. 332 f., Nr. 4, Z. 1—4; 340 f., Nr. 11, Z. 1—4; 343 f., Nr. 13, Z. 1—4; 347, Nr. 16, Z. 1—4.

Nach demselben Formulare wie unsere Inschrift ist auch die von W. WRIGHT, a. a. O. S. 330 f. unter Nr. 2 veröffentlichte Grabinschrift gearbeitet, doch fehlt dort die Formel رحمة الله ومغفرته



ورضوانه عليه nach dem Namen des Verstorbenen, die sonst ziemlich oft vorkommt. Vgl. G. SALMON, a. a. O. S. 8, Nr. 6, Z. 8—10; Nr. 7, Z. 6—8; 10, Nr. 9, Z. 3—4; 12, Nr. 12, Z. 7; 13, Nr. 13, Z. 6—7 M. LANCI, a. a. O. S. 94, Taf. II, Z. 3—5; W. WRIGHT, a. a. O. S. 330, Nr. 1, Z. 5—7.

6—9. Das Datum entspricht dem 29. März 1019 n. Chr. Doch fiel dieser Tag nicht auf einen Donnerstag, sondern auf einen Sonntag. Vgl. S. 225.

UNA PREGHIERA MUSULMANA.

NOTA DI

I. GUIDI (Roma).

Dell' influenza che ebbe il rituale della preghiera giudaica su quello della preghiera musulmana ha trattato, nei suoi particolari e con piena conoscenza delle fonti, il MITTWOCH[1]. Il quale riconosce nella תפלה del mattino o שחרית, in quella del pomeriggio o מנחה e in quella della sera o ערבית il prototipo, rispettivamente, delle preghiere del صبح, dell' عصر e dell' عشاء. Quest' ultima si sarebbe sdoppiata nelle preghiere del مغرب e dell' عشاء, come quella dell' عصر nelle preghiere del ظهر e dell' عصر, raggiungendo così il numero di 5, forse non per influenza dei 5 گاه persiani. Ma tutto ciò si riferisce alle 5 preghiere rituali o صلوة, ben fisse nell' islamismo, tanto per le parole quanto per gli atti che debbono accompagnarle, e più brevi che non siano le preghiere giudaiche. Anzi una parte di queste, le così dette תחנונים, mancano nelle preghiere quotidiane dell' Islam, mentre invece queste ultime in taluni punti (come il ripetere notturno di esse) mostrano l'influenza cristiana. La preghiera per la siccità الاستسقاء e quelle per le eclissi solare e lunare كسوف, خسوف possono avere la loro origine nella stessa Arabia anteislamica, e il giudaismo potrebbe aver avuto influenza sul rituale della prima, cioè dell' الاستسقاء. E quanto a questa, è notevole il fatto che anche il cristiano o ebreo che gode della ذمّة, vi può prendere parte insieme coi musulmani, ma con alcune precauzioni e nominatamente quella che la preghiera sia fatta dai cristiani o ebrei insieme coi musulmani e nel medesimo tempo, perchè se la pioggia non cadesse dopo la preghiera dei musulmani, e cadesse invece dopo quella dei cristiani o ebrei, ciò potrebbe far dubitare della potenza di Allāh.

---

1 E. MITTWOCH, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets u. Kultus* in *Abhandl. Ak. d. W.* Berlin 1913, Ph.-Hist. Kl. Nr. 2.

Ma quanto alla preghiera solenne del venerdì e il relativo rituale, le dotte ricerche del BECKER[1], specialmente sulla parte fissa e regolare di questo rituale, lo hanno condotto a concludere che l'origine e l'ordine di questa preghiera sia da ricercare non nel giudaismo, ma nella messa cristiana, quale era celebrata in Oriente sui primordi dell'Islam. Nè ciò deve far meraviglia; come ho accennato altrove[2], le chiese e i monasteri, i numerosi monaci e le solenni cerimonie cristiane dovevano esercitare un fascino sugli Arabi che avevano spesso occasione di osservare tutto ciò da vicino. E le analogie colla preghiera islamica sono appunto in quella parte della messa che poteva esser nota ai non cristiani, prima cioè del canone e della celebrazione dei misteri, parte che meno si distaccava dall' antico rito sinagogale.

Ma io vorrei richiamar l'attenzione sopra un'antica preghiera musulmana che in niun modo può derivare dal giudaismo, quella sui defunti. I riti funebri pur sempre in uso presso i musulmani, e che sono così bene descritti nella classica opera del LANE, *Manners and Customs of Modern Egyptians*, London 1871, II 251 e seg., non sarebbero punto ammissibili nel giudaismo. Basti ricordare l'uso di portare il cadavere fin dentro la moschea ed ivi recitare su di esso la preghiera. Quest' uso nel rigido rito malechita è dichiarato semplicemente "riprovevole", ma non punto proibito; "non mi piace" dice Mālik "che il feretro sia messo nella moschea"[3], mentre in altri riti e nominatamente nello sciafeita, è regolarmente permesso, e talvolta tale usanza è difesa coll' esempio dello stesso Maometto[4]. Nel giudaismo portare un cadavere fin dentro la sinagoga sarebbe una vera profanazione. Si pensi a quel che leggesi nella *Mišnāh* (Berākh. III 17b. ediz. GOLDSCHMIDT, *D. Babyl. Talmud* I, 64; cf. M. SCHWAB, *Trad. du Talmud* I, 53 e 293), che cioè avvenendo la morte di alcuno e fino a che ne sia seppellito il cadavere, la sua famiglia è dispensata dalla recita dello *šemaʿ*, ecc. Per alcuni pii e dotti personaggi il rito funebre (nominatamente l' הספד) nella sinagoga fu eccezionalmente ammesso (cf. *Megillah* c. IV [28b] ediz. GOLDSCHMIDT, III, p. 665) ma quest' uso fu ben presto abolito.

La preghiera da recitare sul defunto è quella attribuita ad Abū Hurayrah (m. 59 eg. = 678—79). La sua forma più antica è probabil-

1 C. H. BECKER, *Zur Geschichte des islamischen Kultus* in *Der Islam* III, 376.

2 I. GUIDI, *L'Arabie antéislamique*. Paris 1921, p. 36.

3 Cf. *Mudawwanah* I, 161 (ediz. della tipografia Hayriyyah. Cairo).

4 Cf. Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* I, 172 (ediz. egiziana del 1289); Muslim, *Ṣaḥīḥ* I, 265 (edizione egiz. del 1290 curata da ad-Dasūqī).

mente quella che occorre nella *Mudawwanah* e, con qualche variante, leggesi altresì in altri libri come il Commento di ad-Ḍardīr al *Muḫtaṣar* di Ḫalīl e, con aggiunte, in LANE, *op. c.* II, 264, ecc. Eccone il testo:

(بعد الثناء على الله تعالى والصلوة على نبيّه) اللهم انه عبدك وابن عبدك وابن امتك كان يشهد ان لا اله الا انت وان محمدا عبدك ورسولك وانت اعلم به، اللهم ان كان محسنا فزد فى احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عن سيآته اللهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنّا بعده ۞

"(Dopo l'invocazione di Dio e la preghiera su Maometto:) O Dio! Egli (*il defunto*) era tuo servo (o tua serva), figlio di un tuo servo e figlio di una tua serva[1]; egli rendeva testimonianza che non vi è altro Dio che Tu, e che Maometto è Tuo servo e Tuo inviato. Tu lo conosci bene, o Dio! Se operava il bene, accresci *la ricompensa per* il suo ben operare, e se operava il male, perdonagli le male cose *le colpe*. O Dio! non ci privare della ricompensa di lui, *per la perdita di lui*[2], e non ci provare *con mali* dopo lui".

Parte di questa preghiera leggesi anche nel commento di az-Zurqānī al *Muḫtaṣar* di Ḫalīl, ma Abū Hurayrah non vi è nominato, e così pure nelle più lunghe preghiere ora in uso in Egitto (diritto sciafeita) tradotte in LANE, l. c., come in altri libri, p. es., il *Tanbīh* di aš-Šīrāzī, dove però la maggior parte non è conforme alla preghiera di Abū Hurayrah. Ma si può ritenere, io credo, che la forma che la preghiera ha nella *Mudawwanah* sia la primitiva.

Ecco poi la preghiera da recitare per un fanciullo, la quale nel commento di ad-Dardīr al *Muḫtaṣar* è anche essa attribuita ad Abū Hurayrah, ma non così nella *Mudawwanah*, nella quale anzi e in altri libri leggonsi parole attribuite allo stesso Maometto:

اللهم انه عبدك وابن عبدك انت خلقته ورزقته وانت امتّه وانت تحييه، اللهم اجعله لوالديه سلفا وذكرا وفرطا واجرا وثقّل به موازينهما واعظم به اجورهما ولا تفتنّا واياهما بعده، اللهم الحقه بصالح سلف المؤمنين فى كفالة ابراهيم وابدله دارا خيرا من داره و اهلا خيرا من اهله وعافه من فتنة القبر وعذاب جهنم ۞

1 Il defunto e la defunta sono chiamati "tuo servo" e "tua serva", come nel rituale greco e latino (δοῦλος, δούλη, famulus, famula); nulla che vi corrisponda nella preghiera ebraica.

2 Così s'intende in LANE, s. v. اجر, ma cf. la nota 2, pag. seg.

"O Dio! egli è tuo servo e figlio di un tuo servo; tu l'hai creato ed alimentato, tu l'hai fatto morire e lo risusciterai a vita. O Dio! fa che per i suoi genitori egli sia un'anticipazione, una ricchezza messa in serbo *per l'avvenire*, una ricompensa che li preceda e una mercede. In grazia di lui fa più grave *pesante* (cf. Cor. VII, 6) il peso *dei meriti* di loro due, e in grazia di lui accresci la mercede di loro due, e non provare, *tribolare* noi ed essi dopo lui. O Dio! fa che raggiunga i buoni credenti[1] *che lo precedettero*, nella tutela di Abramo. In cambio della casa *di quaggiù* dàgli una casa migliore ed una famiglia migliore della sua famiglia *di quaggiù*; salvalo dalla tribolazione del sepolcro *cioè specialmente, forse, il giudizio sfavorevole di Nakīr e Munkar, e la tribolazione nel sepolcro, la* جزاة القبر, e dalla pena dell'inferno".

Come ho avvertito, alcuni passi di questa preghiera figurano fra gli *ḥadīt*[2] e, in generale, l'intonazione, per dir così, di questa seconda preghiera è alquanto diversa da quella della prima.

Basta leggere attentamente queste belle preghiere per riconoscere quanto siano diverse non solo dai consueti دعاء o حزب ecc. pieni di interminabili doxologie, ma specialmente dalle preghiere funebri ebraiche. Intendo parlare delle antiche e non di alcune parti di esse (come la nota poesia di Ibn Gabirol) piene di frasi bibliche e di doxologie. E non fa eccezione neppure la preghiera del *qaddīš* nelle sue forme e aggiunte relative ai defunti. Neppure una lontana somiglianza vi si scorge colle preghiere arabe, in ispecie quella di Abū Hurayrah; nè fa difficoltà la menzione di Abramo comunissima nelle preghiere cristiane antiche.

Sembra quindi potersi concludere che, come per altre preghiere, così per quella funebre, il rituale giudaico non abbia avuto influenza su quello arabo.

---

1 Non sembra che le parole صالح سلف المؤمنين si debbano riferire, come d'ordinario, ai "primi *tābiʿ*" (السلف الصالح).

2 Cf. nella *Nihāyah* di Ibn al-Aṯīr e altri lessici le parole فرط ecc. Vedi anche Abū Zayd ed. GRIFFINI p. 73 e nota.

QATYRDSCHY OGHLU

EIN SITTENBILD AUS DER OSMANISCHEN GESCHICHTE DES 17. JAHRHUNDERTS.

VON

RICHARD HARTMANN (Königsberg).

1. Aqa Gündüz' Qatyrdschy Oghlu.

Der junge türkische Dichter Enis ʿAwni (Schriftstellername: Aqa Gündüz)[1] ließ 1332 eine historische Skizze *Qatyrdschy Oghlu* erscheinen, die rasch auch im Abendland die verdiente Beachtung fand. Wenn hier auch nach der eingehenden Würdigung, die MARTIN HARTMANN der kleinen Schrift zuteil werden ließ, noch einmal darauf zurückgegriffen wird, so werden die folgenden Seiten, hoffe ich, selbst die Rechtfertigung geben. Zunächst sei der Inhalt des Büchleins mitgeteilt.

Die Bürger von Sidi Schehri sind am Freitag nach dem Gottesdienst im Hofe der großen Medrese zur Beratung versammelt. Die erwarteten Abordnungen von Bej Schehri, Ylghyn und Qara Hisar Sahib sind ausgeblieben, und diese Städte haben nur durch Boten Nachricht gesandt. Der Bote von Bej Schehri berichtet über den Grund: Haidar Oghlu's Kumpan Qatyrdschy Oghlu Schah Mehmed haust raubend und mordend im Land. Er hat Kunde erhalten von dem großen Rat, der in Sidi Schehri um seinetwillen stattfinden soll, und droht, wer dorthin gehe, den werde er an der nächsten Pappel aufhängen. Was ist da zu tun? Peinliches Schweigen! Der Vorschlag, eine Deputation an den Räuber zu schicken, um ihm sein übles Verhalten zu verweisen, findet wegen der schlimmen Erfahrungen, die man früher damit gemacht, keinen Beifall. Wie wäre es

1 s. O. HACHTMANN, *Die türkische Literatur des 20. Jahrh.*, Leipzig 1916, S. 42ff.; M. HARTMANN in *MSOS*, *Westasiatische Studien* XIX (1916), 178f.; XXI (1918), 46ff. (mit Verbesserungen abgedruckt in *Dichter der neuen Türkei*, Berlin 1919, S. 112ff.); TH. MENZEL, *Türkische Literatur* in *Kultur der Gegenwart* I, 7 (1924), S. 319.

mit einer Eingabe an die Pforte? Der Ketchodajeri[1] Baqla Musly Riza lehnt auch das als aussichtslos ab: der Sultan (Mehmed IV) ist neu und unerfahren, die Würdenträger nachlässig und unfähig, das Volk vergnügungssüchtig und verdorben. Dabei ist das Reich in unglückliche Kriege verwickelt. Nein, als letztes Mittel bleibt die Möglichkeit, selbst Leute nach der Hauptstadt zu schicken, um die Lage zu schildern. Der Redner selbst will die Deputation führen. Da kommen atemlos zwei Hirten angelaufen: Qatyrdschy Oghlu hat sie gefaßt und zur Versammlung gesandt: sie solle sich unmittelbar auflösen; in Ylghyn haben die Leute beschlossen, einen Beschwerdeführer nach Stambul zu schicken, den hat er unterwegs aufgegriffen und ihm die Augen ausgerissen. Zum Exempel sendet der Räuber hier die blutige Trophäe. Baqla Musly habe ihm gleich 2000 Piaster zu liefern. Da wird der alte Mann wild: „Geht und sagt dem Schuft, ich habe kein Geld, um es ihm zu geben. Und auch ich werde beschwerdeführend zur Pforte gehen. Als ob der Angriff des Feindes, der Mangel einer festen Regierung nicht genug wäre, werden wir uns nicht auch noch der Unterdrückung des Qatyrdschy Oghlu beugen! Dieser Hals ist ein Türkenhals: man kann ihn abhauen, aber er beugt sich nicht. Marsch, lauft und sagt ihm das!“

Die Hirten finden Qatyrdschy Oghlu an dem Waldknie, an dem sie ihn verlassen, beim Schmause wieder. Der Räuber fährt auf, wie er die Botschaft hört. Er bricht sogleich zur Rache auf. Unterwegs schwelgt der vom Wein Benebelte in großen Zukunftsträumen. Er hat da in Sary Qowuq in seinem Räubernest die schöne Esma gefangen, eine Beute von dem Überfall auf Aqschehir. Nach vollbrachter Arbeit will er 8 Tage mit ihr leben und sie, wenn sie schwanger werden sollte, heiraten. Denn Kinder zu haben ist sein sehnlicher Wunsch und — ihnen ein Königreich zu hinterlassen von Skutari bis an die Grenzen Persiens. Aus diesen Träumen reißt ihn sein Kumpan Aq Jaqaly: „Wir sind da!“ In der Abenddämmerung liegt das Gehöft des Baqla Musly Riza vor ihnen. Es wird umstellt und zum Angriff vorgegangen. Doch die Türen sind fest. So wird Feuer an sie gelegt. Wie die Türe birst, erscheint der würdige alte Mann am Fenster: „Komm her, Schuft! Komm her, wo bist du, Qatyrdschy Oghlu?“ Zwei von der Räuberbande knallt er nieder. Doch Qatyrdschy Oghlu ist nicht dabei und meldet sich jetzt höhnisch. In Feuer

---

[1] Zum Titel s. J. von Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*, II, 204.

und Blut geht der tapfere alte Türke mit seinem ganzen Haus unter. Am andern Morgen sehen die verängstigten Bewohner des Orts ihn gevierteilt auf der Straße liegen. Qatyrdschy Oghlu kauft auf dem Bazar Geschmeide für die schöne Esma und läßt um die Mittagszeit die Honoratioren des Orts zusammenrufen: der Ort hat eine Buße zu zahlen und seinen zwei gefallenen Leuten als braven frommen Männern ein würdiges Begräbnis zu bereiten. Zum Abschied zahlen noch zwei Männer vom Ort, Dschebedschi Oghlu Mahmud Agha und Daghlar Delisi Mehmed Agha freiwillig Geldbeträge.

Guten Mutes zieht Qatyrdschy Oghlu mit seiner Schar ab und hört mit Behagen dem Lied[1] seiner Kumpane zu:

Die Gipfel deckt ein dichter Wald,
Und ringsum rauchts und loht.
Wer scheel uns ansieht, früh und spät
Hat Elend der und Not.

Wir sind die Schar des Qatyrdschy,
Das feur'ge wilde Heer,
Der Fleisch und Blut gewordne Schreck.
Wer setzt sich uns zur Wehr?

Wir streifen rechts, wir streifen links,
Wir stehn für niemand gut.
Und willst du es, so tauchen wir
Die Welt in rotes Blut.

Wir brennen nieder Haus und Hof,
Wir tun, was uns gefällt.
Aus goldnen Bechern zechen wir
Und spotten aller Welt.

Ob Gold, ob Silber, einerlei,
Wo's ist, da streich es ein!
Uns soll, der Schar des Qatyrdschy,
Die Welt zum Sklaven sein!

Schließlich kommt der Trupp nach Sary Qowuq, wo Haidar Oghlu bereits auf sie wartet und sie festlich begrüßt werden. Nach kurzer Rast wird, nachdem das Abendgebet verrichtet ist, das Festmahl aufgetragen. Und endlich wird auch die schöne Esma herbeigeholt,

1 *türkü*; Siebensilber (doch sei ein für allemal bemerkt, daß die Silbenzählung nicht immer glatt erscheint); Reim: aaba; ccdc; usw. — Die folgenden durchweg zwar nicht streng wörtlichen, aber doch dem Wortlaut möglichst angepaßten Übersetzungen erheben natürlich keinerlei Anspruch auf dichterische Qualität; aber da es hier allein auf den Gesamteindruck ankommt, scheint mir auch eine mangelhafte und holprige gereimte Wiedergabe besser am Platz zu sein als eine noch so getreue prosaische.

um das Zechgelage zu verschönern. Sie soll ein Lied singen. Sie weigert sich erst. Aber Qatyrdschy Oghlu gibt nicht nach. Sie wird zum Trinken gezwungen, und schließlich gibt ihr der Wein Mut. Sie singt — aber nicht ein lustiges Liedchen, wie ihr Herr es erwartet, sondern einen ernsten Gesang voll Schmerz und Beschwörung[1]:

Ein Röslein bin ich, frisch und rot;
Wie schwer fällt mir der frühe Tod!
Ach, daß du mich schon welken läßt!
Bin doch der einz'ge Vogel im Nest.

Sing' auch ein seltsam Lied ich dir,
Ach hab Erbarmen doch mit mir!
Laß mich entfliegen heimatwärts,
Hast du noch Gottesfurcht im Herz!

Du weh'nder Wind, weh immer fort!
Trag einen Gruß zum Heimatort!
Hast noch ein menschlich Fühlen du,
Schah Mehmed, laß mich dann in Ruh!

Du großer Gott, nimm mich zu Dir!
Gib einen Platz im Friedhof mir!
Erloschen ist mein Augenlicht
Vom Weinen, Herr, o halt mich nicht!

Der Räuber gibt seiner Unzufriedenheit deutlich Ausdruck und verlangt nun, sie solle tanzen. Und in ihrer entsetzlichen Lage gibt ihr der Rausch die Kraft zu einem Tanz, so leidenschaftlich und sinnberückend, wie es die Bande noch nie gesehen hat. Qatyrdschy Oghlu ist auf dem Gipfel des Behagens, da sinkt das Mädchen ohnmächtig um. Sie wird beiseite geschafft, und Qatyrdschy Oghlu und die Seinen schmausen und zechen weiter, bis alles toll und voll getrunken ist. Dann wird die Sitzung aufgehoben.

Am andern Morgen weckt den Qatyrdschy Oghlu die Kunde, daß die Bevölkerung der heimgesuchten Gegend, Aqschehir, Ylghyn, in ganzen Scharen sich nach Stambul auf den Weg gemacht habe. Besonders viele sind auch von Qaradscha Ören[2] dabei. So hat der Räuber auch jetzt keine Zeit zur Ruhe, diese Bosheit gilt es zu bestrafen! Und besser als gestern die traurige Weise der Esma gefällt ihm jetzt das Marschlied[3]:

---

1 Siebensilber; Reim: aaba; ccdc; usw.

2 Gemeint ist wohl das Karadjören SARRE's (*Reise in Kleinasien*, S. 17) sw. von Tschai, das er aber *qara* + [arab.] *dschurn* etymologisiert.

3 *qoschma*; Elfsilber; Reim aaab; cccb; usw.

Unter uns'rer Rosse Hufen birst die Welt,
Bis sie unser Schwert in Rauch und Staub zerschellt.
Qatyrdschy's Bande heißen wir,
Wir kommen, Ylghyn, wehe dir!

Qara Ören, das du webst ein Trauerkleid,[1]
Schauen sollst du, wie man Ränke webt zur rechten Zeit!
Wer quer uns kommt, den zwingen wir,
Wir kommen, Ylghyn, wehe dir!

Sidi Schehir, Qara Hisar Sahib, Aqschehir,
Unter unsern Feuersgluten schmelzt auch ihr!
Mit Fürst und Kaiser spotten wir.
Weh, Qara Ören, wehe dir!

Rauh und dornig ist der Weg zur Hohen Pfort',
Wer ihn geht, kommt nicht mit heilen Gliedern fort.
Schah Mehmed's Burschen heißen wir.
Wir kommen, Ylghyn, wehe dir!

An einer Quelle machen sie Rast. Da klingt auf einmal zwischen den Bäumen des Gehölzes durch eine seltsame Weise an Qatyrdschy Oghlu's Ohr. Der Sänger kommt näher, so daß die Worte des Liedes[2] deutlich verständlich werden:

Verdient das Türkenvolk wohl diese Plage?
Leiht niemand denn sein Ohr doch seiner Klage?
Auf, Türkensohn, auf, komm und hilf uns du!
In unserm Land haust Qatyrdschy Oghlu!

Die Frauen, Kinder, alle sind verwaist.
Er raubt ja Leib und Leben, Seel und Geist:
Er nimmt uns Hab und Gut, die Ehr' dazu.
In unserm Land haust Qatyrdschy Oghlu!

Wir fleh'n zu Gott, wir wandern alle aus,
Wir legen Feuer an das letzte Haus.
Wir sind des Lebens müd, wir wollen Ruh.
In unserm Land haust Qatyrdschy Oghlu!

Die Pforte schläft, da ist der Räuber schon,
Gibt keinem, keinem Einzigen Pardon.
So hilf, erhabner Schöpfer, uns doch Du!
In unserm Land haust Qatyrdschy Oghlu!

Der Sänger ist ein junger Bursche aus Qaradscha Oren, dem das Elend seiner Heimat seit ein paar Jahren den Geist verwirrt hat.

---

1 Hier liegt ein volksetymologisches Wortspiel vor, was natürlich in der Übersetzung nicht zum Ausdruck kommt.

2 *Türkü*: Elfsilber; Reim: aaab; cccb; usw.

Er wird vor Qatyrdschy Oghlu gebracht. Der verrückte Sänger, Uisal Tusun, bettelt ihn an. Wenn er Geld erhalte, was er damit tun wolle? Ein Herrscher sein! Ein Herrscher worüber? Ein Herrscher im Reiche der Seele! Und was dann weiter? — Seine Heimat von Qatyrdschy Oghlu erlösen! Qatyrdschy Oghlu gibt sich zu erkennen. Es macht auf den Unglücklichen keinen Eindruck. Er beginnt stumpf wieder sein Lied zu singen, da streckt ihn eine Kugel nieder. Qatyrdschy Oghlu aber erfüllt den letzten Wunsch des Verstorbenen, Qaradscha Ören zu erlösen, so gründlich, daß nichts davon übrig bleibt.

Nachdem er seine Flitterwoche mit der schönen Esma gefeiert, zieht er zu neuen Taten aus. Da erhält er von Haidar Oghlu die Nachricht, daß die Klagen der Bevölkerung die Pforte veranlaßt haben, dem alten Janitscharenagha Ahmed Pascha den Auftrag zu geben, einzuschreiten. Qatyrdschy Oghlu findet, daß die Pforte sich um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern solle, ist aber keineswegs eingeschüchtert. Ahmed Pascha, dem die bedrohliche äußere Lage des Reichs auf der Seele brennt, muß nun einmal erst der inneren Krankheit des Räuberunwesens ein Ende machen. Erschütternd wird die Situation geschildert. Es mag noch so elend stehen, Stambul amüsiert sich. „Da ist kein Mensch, der den unerfahrenen Sultan, der stundenlang hinter einem Falken herjagen kann, durch ein offenes Wort aufrütteln würde. Je mehr die Armen hungern, desto satter werden die Herren. Je mehr das Volk weint, desto mehr lachen die Würdenträger. Je heftiger es an den Grenzen brennt, desto mehr werden die Nerven mit erfrischenden Tränkchen und schäumendem Wein gekühlt. Die Not Kretas vermag niemand zu tatkräftiger Hilfe zu erwecken. In Stambul Lachen und Vergnügen — in Anatolien, das unter der Faust Qatyrdschy Oghlu's schmachtet, Tränen und Trauer!" Schließlich kommt es zum Kampf mit den Banden des Haidar Oghlu, und die Janitscharen Ahmed Pascha's jagen die Räuber auseinander. Ermattet lagern sich die Truppen in der Sandyqly Owa. Da tauchen bei den einsamen Posten am Rande des Lagers dunkle Gestalten auf: Was wollt ihr denn eigentlich? Ihr kennt ja Qatyrdschy Oghlu, Haidar Oghlu gar nicht! Das Reich ist doch dem Untergang geweiht. Da wollen sie in Anatolien eine neue Herrschaft aufrichten. Was man euch Übles über sie sagt, ist Verleumdung. Von solchen Leuten wie dem Ahmed Pascha laßt ihr euch zum Kampf gegen Glaubensgenossen mißbrauchen? — Das Gift wirkt. Der Sauerteig

durchsetzt das ganze Lager. Als der Pascha im Morgengrauen durch den Lärm des Überfalls geweckt wird, ist er von allen verlassen. In seinem ohnmächtigen Zorn ist er ein Spielball von Schimpf und Hohn. In schimpflichem Aufzug will Haidar Oghlu den Entehrten heim geleiten lassen. Da kommt aber zur rechten Zeit Qatyrdschy Oghlu hinzu, der als noch nüchternerer Realpolitiker eingreift. Er sticht dem Pascha die Augen aus und begrüßt mit Genugtuung die Gelegenheit, zum erstenmal einem kaiserlichen Pascha den Kopf abschlagen zu können. Kühlen Bluts und zufrieden setzt er sich dann in des Paschas Zelt zum Mahl.

Haidar Oghlu ist nicht mehr. Qatyrdschy Oghlu haust allein in der alten Weise im Land. Der schönen Esma ist er längst überdrüssig geworden und hat sie umbringen lassen. Andere Mädchen kann er haben, soviel er will. Aber seine Seele dürstet nach Höherem. Anatolien ist ihm zu klein. Es zieht ihn nach Stambul. Von dessen schönen Mädchen und höfischen Spielen, von den sinnlichen Tänzen Stambuler Sängerinnen hat er soviel gehört, daß er diese Genüsse auch einmal kosten möchte. Nur ein kleines Hindernis ist da: noch klebt an seinen Händen das Blut Ahmed Pascha's. Nun, die Pforte hat auch anderen seinesgleichen Pardon gewährt, warum also ihm nicht? Er beschließt den nächsten Weg zum Ziel einzuschlagen. Fröhlich klingt auf dem Marsch die Weise[1]:

So freuet euch doch dieses Weges,
Der uns nach Stambul führen soll.
Auch diese Stadt soll uns gehören,
Soll uns bezahlen ihren Zoll!

Mit Blumen sei'n bekränzt die Mädchen,
Von Wein die goldnen Kelche voll!
Die großen Herrn sei'n uns zu Dienste,
Und unser sei ihr schuld'ger Zoll!

Er quartiert sich bei einem an der Pforte gut angeschriebenen Grundbesitzer Isa Agha in Tschai ein und rückt bald mit seinem Anliegen heraus: Du könntest mir einen kleinen Dienst erweisen! — Gern! Was soll es sein? — Du wirst bei der Pforte für mich eine Amnestie erwirken! Tust du es, so ist es gut. Tust du es nicht, nun, so werde ich eben dein Hab und Gut anzünden und nach Persien gehen. Der Gastgeber macht Ausflüchte. Aber Qatyrdschy Oghlu bleibt fest. Endlich fällt dem Isa Agha ein Weg ein, der wohl gang-

1 *türkü*; Achtsilber; Reim: aaab; cccb.

bar wäre: wenn Qatyrdschy Oghlu eine gehörige Summe Geldes für den kretischen Feldzug stiften würde! Da wird der aber unwillig: Keine Rede davon! Ich habe nichts. Noch einmal: du hast die Wahl! — So wird denn die Eingabe an die Pforte gemacht. — Bange Tage für Isa Agha, Tage voll phantastischer Träume für Qatyrdschy Oghlu folgen, bis die Nachricht kommt, daß der aufrichtige, wenn auch gelegentlich fehlgegangene Qatyrdschy Oghlu nun als getreuer Sohn des Reiches anerkannt ist. Zwar schreibt der Großvezir nicht selbst, aber die andern Großen des Reichs, der Janitscharenagha, der *Müneddschimbaschy* Hüsein, Budazqade, Karagöz, sowie der *Scheich ul-Islam* u. a. laden ihn ein, zu kommen. Toller Jubel herrscht in Qatyrdschy Oghlu's Schar. Er läßt sich nun nicht länger mehr halten. — Schon weit vor der Hauptstadt begegnen ihm die ersten Neugierigen. Einer der Aghas des *Serdar* Hüsein, Tschatrapatra Oghlu Topatan Ali, wird ihm zur Begrüßung entgegengesandt. Je näher er kommt, desto größer wird das Ehrengeleite, und schließlich hält er unter Festesstimmung der ganzen Bevölkerung wie ein Welteroberer seinen triumphierenden Einzug in der Hauptstadt. Der traurigen Nachrichten vom Seekrieg, vom Elend von Kreta, von Angriffen von außen und Unruhen innen müde, begrüßt die Bevölkerung Qatyrdschy Oghlu's Ankunft als einen Anlaß zur Freude. Ein Empfang folgt dem andern, ein Fest schlägt das andere. Und während die eindringlichen Klagen Hüsein Pascha's von Kreta ungehört verklingen, erhält Qatyrdschy Oghlu seine Audienz beim Sultan.

So ist er an dem Ziel seiner Wünsche angekommen. Nur eine Kleinigkeit stört ihn. Wenn er auch die Festlichkeiten, die ihm zu Ehren gehalten werden, nicht erwidert, schon die Trinkgelder, die er geben muß, werden ihm zuviel. Zudem lockt ihn doch auch die alte Ungebundenheit. Da muß Abhilfe werden! Und wieder zögert er nicht lang, sondern geht geradenwegs auf sein Ziel los. Er richtet ein Gesuch an den Sultan: er wünscht „in Ruhe mit Gottesdienst und Andacht, Gebet und Wohltätigkeit sein Leben zu beschließen" und ersucht deshalb, ihm ein Sandschaq zur Verwaltung zu überweisen. Und wie man ihn fragt, welches er möchte, da kommen ihm die schönen Triften und fetten Einkünfte, die er kennt, in den Sinn. Er erbittet und — erhält Jeñischehr. Sogleich bricht er auf und ... beschließt unter alten Skeletten und auf der Brust neuer Leichen „in Ruhe ... mit Gottesdienst und Andacht, Gebet und Wohltätigkeit" sein Leben.

2. Qara Haidar Oghlu und Qatyrdschy Oghlu in der Geschichte.

Martin Hartmann hat sich leider — vermutlich durch den Druckfehler in der Jahreszahl auf dem Titelblatt des Schriftchens von Aqa Gündüz: 1508/09 statt 1058/9[1] — so irritieren lassen, daß ihm der historische Qatyrdschy Oghlu zunächst in *MSOS* XXI ganz unbekannt blieb, obwohl doch z. B. ein einfaches Nachschlagen im IV. Band von ʿAli Dschewād's *Memalik-i osmanijjeniñ Taʾrich we Dschoghrafija Lughaty* (Stambul 1318) genügenden Aufschluß gegeben hätte, und daß er, auch als er auf diesen aufmerksam gemacht wurde (s. *Dichter der neuen Türkei*, S. 121, Anm. 1), nicht mehr dazu kam, seine so anregenden Ausführungen entsprechend umzugestalten. Doch scheint mir die historische Gestalt des großen Räuberhauptmanns merkwürdig genug, um ihr einmal etwas näher nachzugehen. Für ihr volles Verständnis ist es aber unerläßlich, wenn auch nicht die osmanische Reichsgeschichte der Zeit im ganzen zu skizzieren — das würde bei ihrer großen Kompliziertheit hier viel zu weit führen, auch kann dafür wohl ruhig auf Jos. von Hammer's Darstellung verwiesen werden —, doch den wirklichen Qatyrdschy Oghlu in seine geschichtliche Umgebung hineinzustellen. Das soll hier in Kürze in der Weise versucht werden, daß für den Kernpunkt möglichst die sehr anschaulichen Hauptquellen (Ewlija Tschelebi und Naʿima) selbst zum Wort kommen.

Der eisernen Faust des blutigen Murad IV. (1623—1640) war es mit vieler Mühe noch einmal gelungen, den anarchischen Zuständen zu steuern, in die die Rivalität der selbstsüchtigen militärischen und zivilen Würdenträger, der Höflinge des Palastes und der Statthalter in den Provinzen das Reich zu stürzen drohte. Aber unter seinem im Harem aufgewachsenen und verkommenen Bruder Ibrahim (1640 bis 1648) begann das kaum bezwungene Chaos von neuem.

In dieser Zeit allgemeiner Auflösung wurde ein gewisser Qara Haidar Oghlu, dessen Vater Qara Haidar selbst das Räuberhandwerk ausgeübt hatte und in Oluburlu in der Landschaft Hamid eines Nachts getötet worden war[2], zu einer ernsten Gefahr, indem er zur Rache für seinen Vater eine ganze Bande um sich sammelte und besonders in Hamid (Pisidien) weite Gegenden unsicher machte. 1647 hatte er

1 S. hierzu bereits meine Bemerkung in *OLZ* XXII (1919), Sp. 227.

2 So Naʿima (Konstantinopel 1147), II, 123; etwas abweichend Ewlija, s. u.

geradezu die Kühnheit, durch einen Gesandten von der Pforte eine Statthalterschaft für sich zu verlangen[1]. Der Statthalter von Anatolien, Ipschir Pascha, hatte 1648 den Befehl bekommen, gegen den Banditen vorzugehen, marschierte auch gegen ihn, entließ aber seine Truppen, als Haidar Oghlu sich in die Berge zurückzog, und täuschte die Pforte durch unwahre Siegesberichte. Im übrigen hatte die Pforte im Augenblick in Kleinasien noch dringlichere Aufgaben als die Aufhebung dieses Räubers. Der Großwezir Ahmed hatte nämlich den Statthalter von Siwas, Warwar Ali, durch ungebührliche Forderungen, darunter die der Auslieferung der Verlobten Ipschirs für den großherrlichen Harem, gereizt; so hatte dieser im Verein mit anderen Statthaltern Truppen gesammelt, um nötigenfalls die Forderung eines billigeren Regiments wirksam unterstützen zu können. Der Statthalter von Anadolu, Ipschir selbst, gegen den Warwar Ali doch so korrekt gehandelt hatte, erhielt Befehl, gegen diesen vorzugehen. Zwar konnte Warwar Ali nicht glauben, daß Ipschir etwas Ernstliches gegen ihn unternehmen werde, knüpfte aber doch auch noch mit anderen Unzufriedenen an. Da war vor allem der Statthalter von Erzerum, Mehmed Pascha, ein Sohn des letzten Großwesirs Salih Pascha, der den Haß des Nachfolgers seines Vaters zu fürchten hatte und sich darum dem Warwar Ali näherte. Noch ehe die Vereinigung beider erfolgte, hatte Warwar Ali zwar das erste gegen ihn anrückende Heer unter Mehmed Köprülü geschlagen, war aber selbst von dem treulosen Ipschir völlig geschlagen und getötet. Ewlija Tschelebi, der damals Mehmed Pascha begleitete, hatte auf diesem Weg, der von Qaledschik unweit des Qyzyl Yrmaq über Qurbaghly und Nenek in der Richtung auf Angora führte[2], eine abenteuerliche Begegnung mit Haidar Oghlu. Auf dem Marsch über den Sary Alañ-Paß geraten sie in einen Schneesturm und dadurch völlig auseinander. Ewlija passiert den Paß und gelangt jenseits in eine weite Ebene. Sein weiterer Bericht mag hier wörtlich folgen (II, 418ff.)[3]:

---

1 s. Na'ima, II, 128.

2 Über diese Route und die Schwierigkeiten, die sich aus Ewlija's Bericht ergeben, s. F. TÄSCHNER, *Das anatolische Wegenetz* (Leipzig 1924), S. 236.

3 J. VON HAMMER hat diesen Abschnitt in seiner Übersetzung (s. Ewlija Efendi, *Narrative of Travels*, II — London 1850 — S. 228) ausgelassen. — Bei der Schwierigkeit von Ewlija's Sprache und der Mangelhaftigkeit des Textes des Druckes bin ich nicht immer ganz sicher, völlig richtig übersetzt zu haben, doch habe ich mich bemüht, die Schwierigkeiten nicht durch freie Wiedergabe zu vertuschen, wenn auch die bildhafte drastische Sprache sich bisweilen genauer Wiedergabe entzieht.

„So gingen wir und fragten uns, ob es wohl in den Dörfern rechts und links einen Zufluchtsort gebe. Auf einmal ließ sich ein Gebell vernehmen, [das uns klang,] als käme es von dem Hunde der Siebenschläfer. Mit den Worten: ‚Holla, da sind Hunde, die den Weg weisen, Freunde! Da ist eine Unterkunft! Der gnädige Schöpfer hat uns gerettet. Laßt uns dahin gehen, woher das Bellen kommt!‘ ließen wir den Pferden freien Lauf. Der Dampf von Rindermist wurde bemerklich. Wie wir noch weiter gingen, zeigte sich ein großes Dorf[1]. Ich ging mit meinen 25 Begleitern vor das Tor eines Gehöftes und sagte: ‚Burschen, quartiert euch in dieses Haus ein! Wir wollen in das Haus da gehen. Aber übt nicht Gewalt! Wir wollen einander Bescheid geben.‘ Einer meiner Diener stieg ab und öffnete das Tor des Gehöftes[2]. Beim Eintreten schlug ich Lärm wie ein Tambourmajor und schrie und rief: Holla, Hausherr! Doch da war keine Spur von einem Menschen. Aber im Hof standen zwölf Pferde im eisigen Schnee an schwere Pflöcke[3] angebunden. Inzwischen kam auch von innen ein junger Mann, gegürtet, mit niederen Schuhen an den bloßen Füßen, heraus und zog sein Messer. Zwei Männer mit Flinten und zwei mit Säbeln kamen nach, sprangen im Schnee eilends barfuß auf die Pferde und ritten auf uns los. Wie der eine zu mir herkam, sagte ich: ‚Seid gegrüßt, Hausherr! Nehmt ihr Gäste auf?‘ Er gab keine Antwort, und als einer von ihnen rief: ‚Aq Jaqaly Oghlu soll kommen!‘ da trat noch ein Mann im roten Turban mit bloßem Hals heraus: ‚Zum Teufel, wir sind gefaßt!‘ Noch 7 Mann kamen mit gezogenen Säbeln heraus, drei davon gingen wieder hinein. Nun kam auch ein gebrechlicher Alter zu Fuß auf mich zu. Auf seinen Willkommgruß stieg ich ab und fragte nach seinem Ergehen. In gleichgültigem Ton wandte ich mich zu meinen Leuten: ‚Burschen, was habt ihr Pferde! Der Gast liebt den andern nicht, und der Gastherr beide nicht‘ und wies meine draußen wartenden zwanzig Gefährten an: ‚Vorwärts, geht, quartiert euch dort ein, wo ich es angegeben‘. Nun flehte der Hausherr die barfuß mit gezogenen Säbeln aufgesessenen Burschen fußfällig an: ‚Ihr richtet mir Haus und Hof zu grund. Seht, der Herr ist abgestiegen: sie sind vom Schneesturm und Unwetter erschöpft bei mir eingefallen. Steigt nun auch ihr wieder ab!‘ Sie erwiderten: ‚Ihr wißt nicht, was mit uns ist, Haddschi Baba. Das ist unsere Sache. Bring uns Stiefel

---

1 Nach Ewlija, II, 476 ist es Balyq Hisar in der Tschybuq Owa, was sehr wohl möglich ist. Von diesem Irrweg Ewlija's aus anscheinend ist Balyq Hisar dann fälschlich in das Routier geraten, das Ewlija, II, 443 gibt. Hier ist es freilich nicht am Platz, wie TÄSCHNER, a. a. O. sehr richtig bemerkt. Ein Beispiel, das uns zeigt, wie bei Ewlija Fehler entstehen.

2 Wahrscheinlich ist حقت zu lesen statt چيت.

3 Zu lesen ist wohl خازوقلره statt خرقلره.

Panzer[1], Flinten und Köcher' und begannen auf Pferderücken Säbel und Köcher anzuschnallen. Auf des Hausherrn Bitten erwiderten sie nur: ‚Wir gehen'. Ich merkte, daß wir sie störten. Als ich höflich sagte: ‚Brüder, unter Glaubensbrüdern gibt es keine Fremden. Bleibt unter euch! Wir wollen bei diesem stürmischen Winterwetter (nur) draußen in einem Vorraum für eine Nacht Unterkunft suchen, beste Freunde!' beruhigten sie sich ein wenig, steckten die Säbel in die Scheide; der eine ging zur Tür hinein, der andere stieg neben mir ab, und wir begrüßten uns freundschaftlich. Ich zermarterte mein Hirn nach dem Grund von dem allen und faßte sie scharf ins Auge. Sie alle sahen mich scheel an. Einen scherzhaften Ton anschlagend fuhr ich fort: ‚Beim Heil Muhammeds, Gott möge euch vor Fehl bewahren, ihr Wackeren!' Der Hausherr fiel ein: ‚Steigt ab und eßt zu Abend!' Darauf ich: ‚Bei Gott, Haddschi Baba, ich und meine Burschen sind hungrig wie ein bunter Hund. Trag hier auf dem Schnee auf, daß wir essen!' Absichtlich ließ ich mich auf dem Schnee nieder: ‚Nun, Haddschi Baba, um Gottes willen, schnell, Alter, bring erst die Suppe her, dann das Fleisch und das Eiskompott! Ich verschmachte vor Hitze'. Da meinte einer von den Männern: ‚Nun, Herr, der Mann ist ein guter Kauz. Von dem kommt keine Gefahr'. Und sie alle stiegen ab, banden ihre Pferde wie zuvor an Pflöcke im Schnee und gingen hinein. Auch mich luden sie ein und überhäuften mich mit Fragen: ‚Wer bist du? Zu wem gehörst du? Auf diesem Pfad fliegt ja kein Vogel. Was treibst du bei diesem Winterwetter, bei diesem Aufruhr draußen?' Doch dabei ließen sie die Tür und ihre Waffen nicht aus den Augen. Ich scherzte: ‚Ich heiße Ewlija Tschelebi und bin ein Weltwanderer. Ich habe mit Melek Ahmed Pascha schon einmal in dieser Ebene geherbergt und Haddschi Baba's Wohltätigkeit genossen. Ich kenne diese Pfade wie meines Vaters Haus und bin ein Mensch, der für Gastlichkeit dankbar ist.' Während des Essens gab ich wohl acht. Ein fanatisch aussehender, kräftiger Mann von brauner Hautfarbe, schlankem Wuchs, hellen Augen und starkem Knochenbau nahm eben am Herd Platz, dem sie alle mit Aufmerksamkeit begegneten und den sie mit ‚so, Herr', ‚da, Herr' achtungsvoll anredeten. Im Gespräch wandte er sich an einen von ihnen: ‚Qatyrdschy Oghlu, dieser Kerl da hat uns eine Weile ins Bockshorn gejagt. Er hat uns veranlaßt, ohne Stiefel und Schuhe und ohne die Waffen umzuschnallen aufzusteigen. Wenn ihr euch — mit einem Hinweis auf mich — an ihm ein Beispiel nehmt, ist das uns allen eine gute Lehre. Ein unüberlegter Kopf ist schnell dahin. Wie Weiber hockten wir, um unsere Kehle vollzustopfen, am Herdfeuer[2] und hatten uns auf-

1 l. زره statt دره.

2 Nicht ganz klar, übersetzt ist entsprechend der Wendung Ewlija, II, 476, Z. 7 v. u.

geschlossen. Wenn dieser Mann, ohne Lärm zu schlagen, uns mit den 20, 30 Mann draußen umzingelt hätte, was wäre dann mit uns geworden? Denkt einmal nach! Was meinst du, Onjaghanly? Was meinst du, Jejen Hüsein? Was meinst du, Aq Jaqaly Oghlu? Was meinst du, Qara Memü?' So sprach er die einzelnen an und sie erwiderten: ‚Gewiß wäre es uns schlecht gegangen!' Da schenkte der oben am Herd Sitzende mir eine von den gespannten[1] fünf Feuerwaffen, die er bei sich hatte: ‚Gebrauch sie uns zu Ehren!' Der, den er Qatyrdschy Oghlu Mehmed nannte, gab mir eine silberdurchwirkte gelbliche Satteldecke und seinen Juchtenbeutel als Angebind. Kurz, schließlich verehrten sie mir alle etwas und meinten: ‚Bleib ein paar Tage hier bei uns, bis das rauhe Winterwetter vorüber. Wir haben dich lieb gewonnen. Du bist ein umgänglicher Gesell'. Ich antwortete: ‚Bei Gott, wir sind im Dienste des Pascha und dürfen uns von ihm nicht trennen. Doch bei diesem fürchterlichen Wetter sind wir auseinander gekommen. Hoffentlich wird sich der Schnee bis zum Morgen legen, dann gehen wir zum Pascha'. Der Mann, den sie als ihren Herrn anredeten, fiel ein: ‚Was? welchem Pascha?' Und ich gab Auskunft: ‚Dem früheren Statthalter von Erzerum, Defterdarzade Mehmed Pascha'. ‚Wo ist der?' forschte jener weiter. ‚Ihn suchen wir ja', riefen sie und einer zwinkerte verstohlen mit den Augen. ‚Nun, wo ist dieser Pascha jetzt?, Ich gab Bescheid: ‚Seht, beim Überschreiten dieses verfluchten Alafi-Passes sind wir im Unwetter auseinander gekommen' und erzählte alles. Der Anführer stand auf und küßte mir die Hand: ‚Nun, Mann, du hast, indem du in dieses Haus kamst, das Leben vor dem Unwetter gerettet — aber, wahrhaftig, auch vor uns: wärest du nicht, wie du dieses Gehöft betratest, mit freundlichem Gruß abgestiegen, so hätten wir dir, und wenn du tausend Leben hättest, nicht eines gelassen. Und wenn du uns im Haus am Feuer hockend überfallen hättest, so wären wir nicht mit dem Leben davon gekommen. Du hast uns, wir haben dir das Leben geschenkt. Du hast uns von der Ankunft des Pascha Nachricht gegeben. Wir dürfen uns jetzt nicht mehr in diesem Haus aufschließen. Auf, Bande, zu den Waffen!' Alle bewaffneten sich. Er nahm einen Gurt von den Hüften: ‚Da drin sind 500 Goldstücke. Nimm das an! Aber ich erwarte von dir, daß du durchaus ritterlich bist. Wir haben Salz und Brot zusammen gegessen. Du weißt, was sich daraus ergibt. Hast du etwas gesehen?' ‚Bei Gott, nicht das Geringste!'[2] gab ich zur Antwort. Wir gaben uns nun die Hand und er machte die Gebärde des Geheimnisses[3], worauf auch ich entsprechend tat. Von allen 12 Männern verabschiedete ich mich aufs Freundschaft-

---

1 قوروولی?

2 Wörtlich: „hast du das Kamel gesehen?" — „Nicht einmal sein Junges".

3 Freie Übersetzung, die wohl sicher das Richtige trifft, wenn in قولاغنه صارنجهلر سرینی سویلدی eine bildliche Redewendung vorliegt, die mir nicht bekannt ist

lichste. Ich gab dem Anführer ein Tuch von Qaja Sultan[1]. In einem Augenblick saßen sie alle zu Pferd: ‚Haddschi Baba, Ewlija Tschelebi, Gott mit euch! Lasse Gott es euch gut gehen!' So zogen sie lärmend ab. Wenn ich auch eine Nacht mit ihnen Gesellschaft gehalten hatte, war mir doch nicht recht wohl zumute. Wie ich ruhig in dem Gastraum und an der Herdstelle, die mir nach ihrem Weggang nun allein blieb, dasaß, kam auf einmal der Hausherr Haddschi Baba aus dem Harem mit zwei Bündeln Kleider, mit Brot und etwas Salz, einem silberverzierten schweren Säbel und einer schönen Qor'ān-Handschrift, küßte mir die Hand und weinte heftig. Demütig bat er: ‚Wen man unversehens gefaßt hat, den erwürgt man nicht. Verrat mich nicht! Erbarm dich meines weißen Bartes!' Da ich von der ganzen Sache nichts begriff, drückte ich mit einer Miene des Verständnisses und Entgegenkommens die Augen zu. Der Hausherr konnte sich noch nicht beruhigen: ‚Mein Sohn, Gott laß es dir gut gehen! Wenn du, als du mein Haus betratst, nicht beim Absteigen so diplomatisch vorgegangen wärest, wenn du es bei der Überraschung zum Kampfe hättest kommen lassen, wäre von euch und von ihnen mancher gefallen. Mein Heim und Haus wäre verwüstet, meine Familie gefangen und umgekommen'. Ich sagte nun: ‚Haddschi Baba, ich habe schon einmal deine Gastfreundschaft genossen. Du hast ein Herdfeuer und bleibst nicht verschont von Gästen. Ich habe Mitleid mit dir gehabt und die anderen Leute ohne weiteres alle zu den Nachbarn geschickt. Laß sie schnell rufen, daß sie kommen und Kaffee trinken. Warne die Quartierwirte, daß sie meinen Reisegefährten aufmerksam begegnen!' So brachte ich die mitgebrachten Leute in unser Haus. Als sie beim Kaffee und Imbiß alle wieder in ihre Quartiere aufbrachen, gab ich ihnen einen zarten Wink, sich nicht [zu weit] zu entfernen. Sie gingen weg. Indes der Hausherr wurde unruhig und geriet in große Aufregung. In dem Gedanken, daß dies unbedingt einen Grund haben müsse, schärfte ich meinen Dienern und anderen Gefährten und Kameraden fest ein: ‚Laßt den Hausherrn nicht aus den Augen! Vielleicht sucht er zu entfliehen. Paßt gut auf!' Doch ich verstand den Zusammenhang nicht; nur weil der Hausherr wie ein Gespenst hin und her ging, war ich so verschlagen geworden. Indem kam mein Diener Kiazim und sagte: ‚Herr, der Hausherr empfahl sich und sagte: Mit welchem Betrag, mit wieviel Geld und Geschenken der Herr gut gestimmt werden könnte, das möge man geruhen zu sagen. Von dir, mein Sohn, möchte ich die Auskunft haben. Auch dir werde ich etwas zukommen lassen. Was sagt ihr dazu?' Ich gab ihnen Anweisung: ‚Paßt auf, Schlingel, der Hausherr will euch nur vertrösten, um

---

1 Qaja Sultan, die Tochter Murads IV., die Gemahlin des späteren Großwezirs Melek Ahmed, eines Bruders der Mutter Ewlija's.

Zeit zu gewinnen und zu fliehen. Aber dann zieh ich euch das Fell ab Sagt dem Kerl: Der Herr hat gehört, wie gut du bist, und ist [deshalb] hierhergekommen. Er hat sich, ohne daß du es merktest, ohne weiteres deines weißen Bartes erbarmt. Er mag geben, was ihm paßt. Wir sind seine Gäste. Wir stellen das seinem Gutdünken anheim'. Als Kiazim mit dem Manne meiner Anordnung gemäß gesprochen hatte, brachte dieser, wie schon zuvor[1], 2 verzierte Panzer, 5 Stück ägyptisches Zaumzeug mit Silbergurten, 5 silbergewirkte Köcher und silberne Schilde, 3 zweischneidige Schwerter, 3 Säbel, einen Beutel Geld, 50 Stück Tuch von Angorawolle, einen reich verzierten Turban und flehte mich unter Tränen fußfällig um Geheimhaltung an: ‚Hab Erbarmen mit mir und erzähl dies niemand von mir!' Ich erwiderte: ‚Nun Haddschi Baba, ein Geheimnis bewahren ist leicht; aber weshalb gibst du mir so viel? Ließ ich dir nicht sagen, ich sei einverstanden? Ließ ich nicht sagen: Was du Ewlija Agha geben willst, das gib! Gilt dir meine Wohlgesinntheit soviel? Nun, ich soll es wohl weiter erzählen?' Da sagte der Hausherr zitternd: ‚Sei gnädig, Du bist bei diesem rauhen Wetter mit diesen deinen Leuten gekommen und hast viel durchgemacht. Aber vernichte mich nicht! Nimm mein Hab und Gut, aber schone meines Lebens! Was soll ich tun? Gott soll sie strafen! Diese Leute sind aus Furcht vor dem Pascha von Kutahia geflohen, haben sich bei diesem Unwetter vor 7 Nächten hier herein gelegt und mein Haus zur Räuberhöhle gemacht. Ich war nicht imstande, etwas zu sagen. Gott möge euch gnädig sein. Du hast die Ungläubigen verjagt und mich befreit. Hättest du sie ergriffen, so wäre mein Haus vernichtet worden'. Aus diesen Worten entnahm ich ein ganz Teil und begann nun die Situation zu beherrschen. Aber eines verstand ich nicht. Wir hatten uns in einem von dem rauhen Winterwetter völlig hilflosen Zustand hierhin gerettet. Sie, die drinnen vom Herdfeuer kamen, waren im Vollbesitz ihrer Kräfte und bewaffnete Leute. Sie wären ohne Mühe mit uns fertig geworden. Ich fuhr nun aber fort: ‚Nun, Haddschi Baba, ich kenne sie ganz gut. Aber ein paar davon konnte ich nicht kennen. Bei Gott, sag mir, wer sie waren'. Haddschi Baba gab zur Antwort: ‚Mein Sohn, jetzt ist es nun einmal so weit. Wir haben nichts, das dir verborgen bleiben sollte. Sieh, der oben am Herd saß und dir eine Feuersteinwaffe gab, den sie mit Bej anredeten, das war der Held mit Namen Qara Haidar Oghlu'. Ich entgegnete: ‚Den kenne ich, auch den Qatyrdschy Oghlu, Aq Jaqaly Oghlu, Onpaghanly Oghlu[2], Jejen Hasan, Qara Mühi, Dajy und Dadayly Oghlu

1 Die genaue Bestimmung der Geschenkgegenstände ist mir — hier wie weiter unten S. 253 — leider nicht möglich.

2 Die Namen sind hier im Druck des Ewlija z. T. anders gegeben als oben S. 249; da ich aber kein Mittel habe, sicher das Richtige zu finden, gebe ich sie auch in der Übersetzung verschieden.

kenne ich, die anderen nicht'. Doch, bei Gott, ich hatte nicht einen zuvor gesehen, noch wußte ich von ihnen; wir hatten uns erst in dieser Nacht beim Zusammensein gesprochen und kennen gelernt. Da nahm Haddschi Baba wieder das Wort: ,Der die Tafel deckte, der heißt Bajenderli Oghlu, ist ein ganz übler Bursch; der, der am Tor wachte, ist Qara Weli; der eine heißt Efendili Oghlu, jener Berraq Ali'. So erhielt ich schlau über alle Bescheid. — Doch es kamen mir allerhand Bedenken; wohl danke ich Gott, daß ich bis jetzt kein Unheil von ihnen erfahren; aber werden sie vielleicht heute abend wieder kommen, und wenn dann Haddschi Baba zu ihnen sagt: Soviel mußte ich von eurem Besitz hergeben, um mich zu retten — was wird dann geschehen? Am Morgen kamen noch meine 10 Genossen vom Gefolge des Pascha und sagten: ,Nun, Ewlija Tschelebi, wo steckst du seit zwei Tagen; der Pascha sucht dich. Bleib nicht länger, laß uns aufbrechen!' Da rief ich dem Haddschi Baba zu: ,Schnell, Haddschi Baba, bring diesen einen Imbiß!' und den Burschen: ,Sattelt die Pferde, Haddschi Baba wird uns begleiten'. Der arme Kerl kam ganz außer sich. Aber da noch meine 10 Gefährten gekommen waren, war ich ganz gefaßt und war meine Angst und Vorsicht los. Das Wetter war auch angenehm und gleichmäßig geworden. Schließlich nahm ich, gierig geworden, die eben mit so viel Höflichkeit angebotenen Geschenke und sagte: ,Sieh, mein Lieber, Haddschi Baba, wir haben uns auf dich verlassen und die Sache dir anheimgestellt. Aber du bist nicht billig gewesen. Die Billigkeit aber, so heißt es, ist die halbe Religion. Welchem von all diesen Leuten soll ich das schenken, was du gegeben hast? Es sind ja noch 10 Leute angekommen, hast du nicht gesehen? Auch sie haben ein Wörtchen mitzusprechen. Ich nehme von dem, was du da gebracht hast, nichts. Der Pascha ist da in Hüsein Tekjesi; ich werde dich als Führer mitnehmen'. Da geriet er außer sich und ging mit den Worten weg: ,Ich will gehen und noch etwas aus dem Harem holen'. Aber auf meine Worte: ,dieser sein weißer Bart müßte sich in rotem Blute färben!'[1] waren meine Leute sofort da und banden dem Haddschi Baba die Hände hinter dem Kopf. Da heulte und flennte er: ,Gnade, mein Sohn, schone mein Blut! Ich will bringen, was du willst, aber niemand soll diese Geschichte hören', und auf seine Bitte, es sollte keiner von den Dienern dabei sein, schickte ich meine Gefährten alle hinaus. Einem meiner Diener gab ich in Vogelsprache[2] Anweisung, meine

---

[1] Hier sei ausnahmsweise einmal auf etwas Sprachliches hingewiesen. Wenn der Wortlaut des Druckes طوت شو آق صقالی قزل قانه بویاناسی بی richtig ist (?), scheint fast ein Akkus. der von W. Bang in den *Sb. Berl. Akad.* 1916, S. 522 ausführlich besprochenen Form auf *-asy* vorzuliegen.

[2] Die „Vogelsprache", die Ewlija mehrfach erwähnt, besteht nach dem — übrigens teilweise verderbten — Text darin, daß im wesentlichen jeder Vokal durch Einfügung eines *dschim* in zwei geteilt wird.

Gefährten sollten sich bewaffnen und auf der Hut sein. Was sollte ich sehen? Aus dem Harem brachte Haddschi Baba's Sohn einen Beutel Gold, sein Schwiegersohn drei arabische Rassepferde, eine Koppel Maultiere, 100 Stück Wollzeug, 12 Wehrgehänge, 3 Schwerter, 8 Köcher, 7 Zaumzeuge, 6 halebinische Schilde, einen Silberpult, 2 Schlaguhren, 7 Weiseruhren, 10 Stück Kaschaner Samt. Allen 47 Leuten meines Gefolges schenkte er ein Stück Wolle. Sie alle waren beinahe außer sich vor Freude. Ich befreite den Hausherrn von den Fesseln und gab ihm eine Talisman-Schale, 2 Tücher von Qaja Sultan, 2 Tschargöl-Tassen, einen Membid(?)-Becher zum Geschenk. Auch seinem Schwiegersohn und seinem Sohn gab ich je ein Tuch von Qaja Sultan. Ich verbrüderte mich mit seinen Söhnen und wurde auch ihm so Sohn. Seine zwei unerwachsenen bildschönen Töchter brachten je in einem Tuch feine weißgeränderte Hemden und küßten uns die Hand. Auch ihnen band ich je ein Tuch von Qaja Sultan ums Haupt. So war denn unseres Haddschi Baba Haus ein Hehlernest von Qara Haidar her. Ich nahm die Sachen dort mit, verabschiedete mich von Haddschi Baba, seinem Sohn und Schwiegersohn, zog beim Schnee nordwärts [1] und kam nach dem Dorf Hüsein Ghazi".

Soweit das Intermezzo Ewlija's! Inzwischen hatten die unhaltbaren Zustände nun die Absetzung Sultan Ibrahims und die Thronbesteigung des unmündigen Mehmed IV. herbeigeführt. Die Situation war in der Tat trostlos. Der langwierige Krieg mit Venedig auf Kreta und in Dalmatien schleppte sich, teilweise recht unglücklich, weiter hin. Und in Anatolien herrschte nach wie vor das Chaos. Geben wir dem Historiker Naʿima selbst das Wort (II, 178) [2]:

„Nun hatte der in Anatolien aufgetretene Übeltäter Haidar Oghlu viele Gewalttaten verübt, sich unter dem Vorwand, der ermordete Vezir Ahmed Pascha habe von ihm für ein Sandschaq 30000 Piaster angenommen, auf den Straßenraub verlegt und große Übeltaten angerichtet..... Ja, als nun die Nachricht eingetroffen war, daß es den Reisenden unmöglich geworden sei, ohne militärisches Geleite den Landstrich zwischen Aqschehir und Ylghyn und Umgebung zu passieren und als die Beschwerdeführer zum Großvezir strömten, erging ein großherrlicher Befehl, der den genannten Ahmed Pascha (Kütschük Tschausch, ehemaligen Janitscharenagha), den Statt-

---

1 Die Himmelsrichtung scheint nicht zu stimmen, da H. Gh. südlich von Balykhisar und östlich von Angora liegt.

2 Bei der Korrektur, bei der mir nicht mehr der zweibändige Frühdruck, sondern die undatierte 6bändige Ausgabe zur Verfügung steht, sehe ich, daß wohl gelegentlich kleine Textabweichungen vorkommen.

halter von Anadolu, zum Zwecke der Aufhebung des Banditen gegen diesen beorderte. Der genannte Pascha brach denn auch mit stattlicher Heeresmacht von Kutahia auf, zog gegen ihn und traf ihn in der Nähe von Qara Hisar Sahib (d. i. Afjun Q. H.), worauf sich die Banditen scheinbar geschlagen gaben und flohen. Der Pascha, der ein unerfahrener Neuling war, wandte sich befriedigt, zog im Stolz des Siegers ab und bezog in der Sandyqly Owa sorglos ein Lager. Da scharte eines Nachts der Verbrecher Haidar Oghlu alle seine Anhänger um sich, zog mit mehr als 100 Hundesöhnen aus und überfiel den Pascha bei Nacht. Als die Wachen Alarm schlugen, saß der Pascha mit einigen seiner Aghas auf, aber die ‚Levende' taten nicht mit, halfen vielleicht sogar dem Feind: so gewann denn das Gesindel die Oberhand. Die von der Seite das Paschas, die kämpften, töteten oder verwundeten sie, den Pascha nahmen sie gefangen und brachten ihn vor Haidar Oghlu. Der schimpfte ihn aus und sagte: ‚Aus Mitleid mit deiner Unfähigkeit, die dich verleitet, im Vertrauen auf Leute, die keinen Hügel übersteigen können, einem Mann gegenüber zu treten, der seinen Hals aufs Spiel setzt, lasse ich dich frei. Marsch, geh, aber komm nicht wieder vor einen Gegner, den du nicht überwältigen kannst, mit Truppen, die du nicht zu benützen verstehst', ließ ihm seine Gewänder ausziehen, ihn mit einem langen Hemd und einem Käppchen auf ein Lasttier setzen und ließ ihn frei. Auch sein ganzes Gefolge plünderte er, nahm sein Lager, seinen Trommelpark und seine Zelte insgesamt. Als nun Haidar Oghlu's tüchtiger Krieger, der Qatyrdschy Oghlu genannte Bandit, von der Verfolgung der Fliehenden zurückkam und die Freilassung des Pascha erfuhr, verwies er dem Haidar Oghlu seine Torheit: ‚Ich und du hätten nur in seine Hand kommen sollen, dann würden unsere Köpfe jetzt auf dem Platz da rollen! Läßt man denn einen solchen Gegner heil ausgehen?' Er eilte dem Pascha nach. Da das Tier, das der arme Pascha ritt, eine Schindmähre war, die wie seine Levende keine Brücke zu passieren, keinen Graben zu nehmen imstande war und keine Kraft hatte, einen Schritt vorwärts zu tun, hatte er noch keinen Hügel überschritten, als der Schurke Qatyrdschy Oghlu ihn einholte, ihn anschrie: ‚Steig ab, Verräter!' und ihn totschlug. Alle die Truppen Ahmed Pascha's, die von schlechtem Geist erfüllt waren, schlossen sich dem Haidar Oghlu an; und der Ruf von der Verwegenheit und Macht des blutigen Räubers drang rings ins Land umher, und die Kunde von diesem denkwürdigen Ereignis rief eine allgemeine Mißstimmung hervor".

Das Ende von Haidar Oghlu's Laufbahn erzählt Na'ima (II, 191), auf den eben mitgeteilten Bericht zurückgreifend: „Als Haidar Oghlu nach diesen übeln Taten gegen Qara Hisar Sahib zog in der Absicht, Verwüstung und Verderben zu verbreiten, da sandte der in der Nähe von Qara Hisar in dem Flecken Tschai angesiedelte frühere *Ta'limchanedschi Baschy*[1] und nunmehrige *Zi'amet*-Inhaber Isa Agha durch einen Qady nach Konstantinopel besonders an die mit der Verwaltung betrauten Aghas Briefe, in denen er auseinandersetzte, man solle dem Haidar Oghlu, um ihn zur Ruhe zu bewegen, eine Stelle verleihen. Anfang Ramazan kamen die Briefe an. Als Bektasch Agha, der dem Isa Agha übel wollte, sagte: ‚Er will eine Anstellung für einen Räuber!', da entgegnete der Qady, der die Briefe überbrachte: ‚Herr, das ist das geringere von zwei Übeln; andernfalls geht Qara Hisar verloren'. Der alte Müslih ed-Din nahm das Wort und sagte: ‚Das größte Übel ist es, Räubern und Banditen Roßschweife und Sandschaqs zu geben und Ehre und Ansehen des Reiches zu vernichten; wenn man einmal anfängt, Banditen auf diesem Wege zu einer Anstellung gelangen zu lassen, so kommen noch mehr verwegene Unruhestifter, die sich gern hervortun wollen, und das Land droht der Vernichtung anheimzufallen. Das Klügste ist, daß man sich auf andere Weise bemüht, sich vor ihm zu sichern, und sich ja hütet, eine ganze Schar von Übeltätern dadurch, daß man (einem) eine Anstellung gibt, noch anzuspornen.' Dieses Wort fand Anklang, und es wurde ihm keine Anstellung gegeben. Nun lief die Nachricht ein, daß der Räuber Qara Hisar überfallen, die Männer getötet, es ausgeraubt und den *Bezestan* und die anderen Märkte geplündert habe. Nun war dem Mehmed Pascha, dem Bruder des bei Sultan Murad in Ansehen stehenden *Silihdar* Haddschi Sinan-Zade, einem tüchtigen Mann, früher das Sandschaq Hamid verliehen und der Auftrag erteilt worden, dem Haidar Oghlu ein Ende zu machen; und als Beauftragter von seiten des Pascha war der bekannte Abaza Hasan in seine Stellung gesandt worden. Als nun Haidar Oghlu nach der Verwüstung von Qara Hisar in schlimmer Absicht nach dem Orte Isparta kam, schickten die Bewohner Unterhändler, sie wollten ihm geben, was er verlange; er solle sie nur nicht angreifen, worauf er der Stadt 3000 Piaster auferlegte. Die Städter wiegten ihn mit der Auskunft, sie wollten es geben, er möchte nur

1 Jos. v. Hammer, *Des osmanischen Reiches Staatsverfassung*, II. 212.

warten, während sie die nötigen Anstalten dazu träfen, in Sorglosigkeit. In vollem Selbstvertrauen und ohne den Gedanken an eine Gefahr gab er sich außerhalb von Isparta sorglos Vergnügungen hin und wartete auf das Zusammenkommen des Geldes. Abaza Hasan Agha aber, der in Isparta war, scharte seine eigenen Leute und eine genügende Anzahl kampftüchtiger Männer von dort um sich, brach eines Nachts gegen Morgen, als die Räuber in ahnungslosem Schlaf lagen, aus der Stadt hervor und überraschte sie. Ein heftiger Kampf entstand. Haidar Oghlu, der mit der Lanze am Fuße verwundet vom Pferde fiel, bestieg ein anderes, das ihm einer seiner Helfer brachte, und floh. Hasan Agha verfolgte ihn, und als er vom Schmerz kraftlos geworden, in ein Dorf gekommen war, erreichte er ihn und nahm ihn fest. Von seinen Spießgesellen wurden in jenem Kampfe 10 lebend gefangen, außerdem 15 Köpfe eingebracht; die übrigen flohen geschlagen. Als Abaza den Haidar Oghlu und die übrigen Gefangenen nebst den Köpfen nach der Hauptstadt brachte und in üblichem Aufzug dem Großvezir vorführte, wurden die lebenden Kumpane Haidar Oghlu's hingerichtet, er selbst — obwohl verwundet und in halbtotem Zustand — nach dem Parmaq Qapu gebracht und aufgehängt. Er war, heißt es, ein frischer noch junger Mann, dem noch der blonde Schnurrbart sproßte, sonst bartlos, aber ein Übeltäter, der, im Reiten und Waffenhandwerk geschickt, in Kampf und Streit tüchtig, den Gläubigen viel Schaden tat und aufgehoben werden mußte".

In mancher Hinsicht noch anschaulicher ist der Bericht, den Ewlija anläßlich seiner Begegnung mit dem gefangen abgeführten Qara Haidar Oghlu (II, 472ff.) gibt:

„Zunächst hatte ein elender Kerl, namens Qara Haidar, nachdem er einen Qady totgeschlagen, zur Zeit des Regierungsantritts von Ibrahim Chan die Fahne des Aufruhrs erhoben und viele Jahre an den Pässen der Umgegend von Smyrna, dem Saqaltutan, Gir, Felaket, Direkli, Tschengelli, Sarmaschyqly, Dumalydsch, Sabundschi-Paß[1] und anderen, zahllose Karawanen überfallen und das Räuberhandwerk getrieben. Schließlich rückte auf Befehl des Qara Mustafa Pascha das allgemeine Aufgebot im Ejalet Anadolu aus, und Qara Haidar schloß sich in der Nähe des Ortes Yschyqly in einem Hause ein. Man legte Feuer daran; und als Qara Haidar in der Todesangst aus dem brennenden Hause herauskam, wurde er um-

[1] Diese Aufzählung von Pässen, die in ganz Kleinasien zerstreut sind, ist hier natürlich nicht im Wortsinn auszuwerten.

gebracht und sein unheilvoller Kopf zur Pforte gesandt. Alle Straßen waren nun wieder gesichert. Aber da trat sein Bastardsohn Qara Haidar Oghlu als Bluträcher seines verfluchten Vaters auf und beunruhigte Hunderttausende in einem Raum von 20 Sandschaqs. Bis zum Beginn der Regierung von Mehmed IV. war er damit beschäftigt, drei Ejalets zu verwüsten und zu zerstören, ohne daß man seiner habhaft werden konnte. Es waren ja jene verfluchten Kerle, auf die ich in der Nähe von Engürü in dem Dorf Balyq Hisar zufällig gestoßen, die 5 Monate früher geschildert sind. Schließlich erging[1] in der letzten Zeit Sultan Ibrahim's an einen der Aghas unseres Herrn Melek Ahmed Pascha, den früheren Türkmenen-Agha Abaza Qara Hasan, ein kaiserliches Handschreiben mit der Aufforderung: ‚Entweder Qara Haidar (Oghlu)'s Kopf oder der deine!' Dafür wurde dem Qara Hasan Agha Baghdad und die Türkmenen-Aghaschaft in Aussicht gestellt. Hasan Agha brachte auch gegen tausend energische, tüchtige, erfahrene Leute zusammen. Als es nun eines Tages Sultan Ibrahim zu Ohren kam, daß er sich in der Gegend des Sögüd Dagh mit den Räubern Qatyrdschy Oghlu, Aq Jaqaly Oghlu, Oinaghanly[2] Oghlu, Jejen Hüsein, Qara Memi in den Bergen von Isparta, dem Bergland von Sögüd und Aidyn und der Landschaft Saruchan[3] umtreibe und die Kaufleute und die Bevölkerung belästige, da erging der Befehl, daß der mit dem Ejalet Anadolu betraute Vezir Kütschük Tschausch Pascha mit der ganzen Truppenmacht von Anadolu ausrücken solle. Der Pascha zog mit 10000 Mann gegen diese Räuber. Als sie unterhalb von Qara Hisar einander gegenüber standen, da brach Haidar Oghlu mit seinen 700 Mann in diese eilends zusammengeraffte anatolische Heeresmacht von 10000 wie ein hungriger Wolf in die Schafe ein. Den Statthalter von Anadolu, einen alten Vezir, legten sie in Fesseln und brachten ihn vor Haidar Oghlu. ‚Aus Achtung vor der Staatsehre' ließ Qara Haidar Oghlu den Kütschük Tschausch Pascha mit seinem Pferd, seinen Kleidern und ein paar nahestehenden Dienern los, nachdem er ihn hatte schwören lassen, nicht wieder mit einer Reichsfahne gegen ihn zu ziehen. Inzwischen war des Pascha und des ganzen Heeres Lager mit aller Beute in der Hand des elenden Qatyrdschy Oghlu geblieben. Der kam nun zu Haidar Oghlu; und als er merkte, daß der Pascha freigelassen sei, ließ er seinem Unmut freien Lauf, jagte dem Pascha nach, holte ihn ein, ging allein auf ihn los und schlug ihm in dem sich entspinnenden Streit den Kopf ab. Nachher kam er zu Haidar Oghlu zurück, sie pflegten noch sorgfältig miteinander Rat und beschlossen von diesem Tage an ernsthaft Truppen auszuheben

1 Ewlija scheint mit der Einführung des Abaza Hasan den Ereignissen vorauszueilen.

2 Zur Schreibung der Namen vgl. o. S. 251, Anm. 2.

3 Die geographische Angabe ist sehr unbestimmt.

und für ihre Köpfe Vorsorge zu treffen. Sie sammelten einige hundert Galgenvögel um sich und verwüsteten der Bevölkerung von Qyr Schehir, Bej Schehri, Aq Schehir, Sidi Schehri, Eski Schehir, Ala Schehir[1] u. a. Haus und Heim und versetzten sie in lauten Jammer. Der ganzen Bevölkerung, Weib und Kind, blieb keine Schandtat von ihnen erspart. Das hatte zur Folge, daß gleich nach der Thronbesteigung von Mehmed IV. Abaza Qara Hasan Agha durch kaiserliches Handschreiben mit der Exekution Haidar Oghlu's beauftragt wurde. Dieser vereinigte etwa 2000 tapfere, tüchtige, erprobte Leute um sich; und als er erfuhr, daß Qara Haidar Oghlu sich an einem Orte verborgen hielt, tat er der ganzen Bevölkerung des Bezirks Bescheid und zog ohne Rast gegen die Räuber. Er selbst war der tapferste Held der Abazen, ein unermüdlicher, stolzer, tüchtiger Mann. Indem[2] er seine ganze Truppe mit doppelten Pferden versah, sodaß sonst keine mehr zu sehen waren[2], marschierte er nach dem Dorf, in dem sich der elende Kerl versteckt hatte, und umschloß es. Qara Haidar Oghlu stieg zu Pferd und stellte sich, um das Heer des Islam zu durchbrechen, mit seinen 200 verfluchten Burschen außerhalb des Dorfes volens nolens zum Kampf und setzte mit wütenden Angriffen den Kampf drei Stunden lang fort. Auf Seiten Hasan Agha's fielen 43 Mann, von den anderen gingen auch 7 Burschen drauf. Als während des bis in den Nachmittag hineindauernden Kampfes Qara Haidar Oghlu's Pferd die Kräfte ausgingen und er auf das andere stieg, das ihm sein Kumpan Qara Memi brachte, da traf ihn eine von Seiten Hasan Agha's abgeschossene Kugel in den Schenkel. So, in verwundetem Zustand, erlegte er noch 8 Mann; schließlich aber, als ihm die Kräfte versagten, entfloh er gegen Abend und verschwand. Auch Hasan Agha's Truppen waren völlig erschöpft und mußten, da sie Qara Haidar Oghlu's nicht habhaft werden konnten, dort auf vollen Erfolg verzichten. Am anderen Morgen wurde in die Umgegend ein allgemeines Aufgebot erlassen und dem Volke eidlich angekündigt: wer den Qara Haidar Oghlu anzeige, solle 5 Pferde und 5 Beutel erhalten; wer ihn aber bei sich habe und keine Nachricht gebe, dessen Haus werde dem Erdboden gleichgemacht. Am 3. Tage kam ein Jürüke und sagte: ‚Gute Nachricht, Herr! Qara Haidar Oghlu mußte wegen seiner Wunde im Dorf bleiben und hat sich, da seine ganze Bande sich verlaufen hat, mit dreien seiner Leute in einem Haus eingeschlossen'. Da stieg Hasan Agha mit seiner ganzen Abteilung zu Pferde, machte auch den Überbringer der Nachricht beritten; und nachdem sie diesen Tag und diese Nacht ununterbrochen geritten, überraschten sie den Haidar Oghlu in dem genannten Dorf am Herdfeuer. Von den herein-

1 Von dieser Namen-Aufzählung gilt natürlich auch das o. S. 256, Anm. 1 Gesagte.

2 Der Text ist hier sichtlich entstellt, daher auch die Übersetzung nicht zweifelsfrei.

kommenden Leuten erlegte er mit seiner Handfeuerwaffe von der Stelle aus, an der er lag, noch 7 Mann; aber schließlich hatte er keine Kraft zur Handhabung der Waffe mehr, so daß man ihn entwaffnete und ohne ihn zu binden festnahm. Nachdem ihn nämlich in jenem Kampfgetümmel eine Kugel in den Schenkel getroffen, hatte der verrückte Kerl ein Rohr mit Pulver gefüllt, es an die Öffnung der Wunde angelegt und angezündet. So war sein Schenkel ganz zerfressen und zerfasert. Da seine Kräfte deshalb abnahmen, verordnete Hasan Agha ihm wundärztliche Pflege. An dem Tag, an dem er nach Konstantinopel gebracht wurde, waren gerade auch wir, im Begriff nach Syrien zu gehen, in Skutari. Von Stambul und Skutari waren zahllose Soldaten gekommen; und als der Zug an unserem Lager vorbei kam, stieg Hasan Agha in der meinem Zelt gegenüberliegenden Agha Tekje ab. Sie brachten den Qara Haidar Oghlu auf einer von zwei Lasttieren getragenen hölzernen Bahre; auf dem Kopf trug er einen gelbseidenen Turban, und hatte auf dem Rücken einen Pelz [1]. Er war äußerst mager und schwach. Er grüßte nach beiden Seiten. Auch ihn brachten sie in einem Zimmer der Agha Tekje unter. Nun sandte der umsichtige [2] Türkmenenagha Hasan Agha einen Mann zum Großvezir mit der Frage: ‚Wir haben unter den Auspizien eurer Regierung den Verräter Qara Haidar Oghlu nun gefesselt hierhergebracht. Wie sollen wir ihn morgens der Regierung vorführen? Und wie zum großherrlichen Diwan kommen?' Er selbst kam und traf mit unserem Herrn Mürteza Pascha zusammen. Als dieser ihn anredete: ‚Mein Bester, deinen Unternehmungen sei Erfolg beschieden. Du hast klar gezeigt, was du leisten kannst. Hat doch der Sultan, als er mir jetzt die Statthalterschaft von Syrien übertrug, zu sagen geruht: Ich werde auf dich achten; du sollst unterwegs des Qara Haidar Oghlu habhaft werden und den Weg der muslimischen Pilger sicher machen. Gott sei Dank! hat Gott es dir gelingen lassen, diesen todeswürdigen Kerl zu ergreifen' — da erzählte Qara Hasan Agha ausführlich die Kämpfe mit Haidar Oghlu, so daß die Anwesenden über die Tapferkeit und Ausdauer des Qara Haidar Oghlu, Qatyrdschy Oghlu und Aq Jaqaly Oghlu staunten. Als ich nachher mit Qara Hasan Agha sprach und sagte: ‚Herr, ihr seid, Gott sei Dank, unseres Herrn Qara Haidar-Zade habhaft geworden', erwiderte er nach vielen höflichen Worten: ‚Ewlija Tschelebi, wenn du mit Haidar Oghlu bekannt bist, so wollen wir zu ihm gehen; erneuere die Bekanntschaft mit ihm und heitere ihn etwas auf; stell ihm in Aussicht, daß er nicht getötet, sondern zu Deli Hüsein Pascha nach Kreta geschickt werden soll, und laß ihn wissen, daß er auf Rettung hoffen darf', und gab mir noch mehr dergleichen Anweisungen. Mit Hasan Agha

1 Was aber يشيل بالـيه كورك näher ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

2 Ob der Text hier richtig?

zusammen ging ich zu Qara Haidar Oghlu. Ich begrüßte ihn freundlich; da sagte auch Qara Haidar Oghlu: ‚Nun, mein Retter Ewlija Tschelebi, sei auch du willkommen! Aber ich bin zum Unheil gekommen: sieh, ich werde zur Strafbank geführt'. Wir beide setzten uns neben Qara Haidar Oghlu, suchten ihn im Gespräch zu trösten und unterhielten uns mit ihm. Haidar Oghlu sagte zu mir: ‚Weißt du noch, mein Ewlija, wie seltsam wir an jenem Wintertag, da du uns in dem Dorf Balyq Hisar bei Engürü überraschtest, [aus der Gefahr, die uns] von dir [drohte,] gerettet wurden? Wir waren sträflich nachlässig; wie Weiber hockten wir am Feuer. Damals konnten wir uns zwar [aus der Gefahr, die uns] von dir [drohte,] retten, aber jetzt — in der Gewalt dieses Hasan Agha — droht der Seelenvogel aufzufliegen, Ewlija Efendi'. Da fiel Hasan Agha ein: ‚Du kennst den Ewlija Tschelebi, Herr?' und Haidar Oghlu erzählte: ‚Wir saßen eines Tages im Gebiet von Engürü mit 12 Berittenen am Feuer. Da überraschten uns die da, 50 Mann stark. Gott sei Dank, sie rührten die Hand nicht. Wir hatten den Verstand verloren und waren eine Nacht lang freundschaftlich mit ihnen zusammen. Diese Feuersteinwaffe und 300 Goldstücke gaben wir dem Ewlija Tschelebi hin und überließen uns dem Behagen'. Nun begann er zu weinen. Das ergriff mich, und ich sagte: ‚Was weinst du, Herr? Wenn du nun dem Sultan vorgeführt wirst, dann sag: Mein Sultan, schone mein Leben und schick mich nach Kreta zu Deli Hüsein Pascha. Dort will ich im Glaubenskampf gegen die Ungläubigen mein Schwert schwingen und den Märtyrertod finden'. Qara Haidar Oghlu antwortete: ‚Nun, Ewlija, was sollte es nützen zu klagen, wenn man einmal gestorben ist? Sollte ich um ein Leben betteln?' Darauf ich: ‚Nun Herr, du sollst bei der Eroberung von Kreta dabei sein und dort Sandschaq Bej werden. Du sollst einmal auch dort und gegen die Feinde des Glaubens das Schwert ziehen. Das ist mein Wunsch. Wenn du diesen Wunsch aussprichst, so wird sich der erhabene Sultan freuen und dich nach Kreta senden'. Da rief Qara Haidar Oghlu: ‚Komm, mein Ewlija, ich will dich küssen. Du sprichst gute Worte; aber, Ewlija, ich hab es mir angetan, ich selbst' und deckte seinen Schenkel auf. Was sah ich da! Fingerdicke Würmer! Die Wunde vereitert, der Schenkel zerfetzt, sodaß des Geruchs wegen niemand nahe kommen konnte. Wieder fuhr Haidar Oghlu fort: ‚Ewlija, du hast mich getröstet. Gott vergelte es dir!', zog aus seiner Tasche eine goldne Uhr in Email-Gehäuse und gab sie mir mit den Worten: ‚Das sind die süßen Trauben aus deinem eigenen Garten; sie sind wieder dein!' Bei Gott, als ich vor 20 Jahren nach Syrien ging [1], da überfiel uns in der Nähe des Ortes Ishaqly Qara Haidar selbst, zersprengte uns und nahm mir soviel Besitz. 77 mal hatte ich in

1 Wenn dies richtig ist(?), so fällt diese Reise, von der uns Ewlija ja keine Schilderung gegeben hat, in seine Jugendjahre, da er 1648 etwa 37 Jahre alt ist.

den Bergen mit ihnen übernachtet. Schließlich war diese Uhr in den Besitz seines Sohnes übergegangen. Es war eine kunstvolle Uhr, ein Geschenk von Qaja Sultan. Ich erkannte sie und sagte: ‚Was, Herr, diese Uhr gehörte einmal mir!', worauf er erwiderte: ‚Das ist wahr, mein verstorbener Vater hatte sie mir aus deinem Besitz übermacht, nun ist sie wieder dein. Frag nur den Hasan Agha, jetzt auf dem Wege hat mich diese Uhr immer an dich erinnert. — Es ist die Uhr des Ewlija Tschelebi aus dem Gefolge des Melek Ahmed Pascha — so dachte ich daran, wie wir mit dir zusammen durch Berge und Pässe geschweift'. So unterhielten wir uns bis zum Abend. Und der Inhalt aller meiner Worte an ihn hatte den Zweck, ihn zu trösten. Am anderen Morgen kam ein ausgezeichneter Wundarzt aus Skutari, wusch seine Wunde mit einem 80 Jahre alten reinen Wein und nahm alles verfaulte Fleisch weg, aber der Schenkelknochen war angefressen. Der Wundarzt erkannte die Unheilbarkeit und legte einen Salbenverband an; man brachte ihn dann in großem Aufzug von Skutari nach Stambul zum alten Großvezir. Auch ich ging, um das Schauspiel zu sehen, mit; ich war mit dem Großvezirssohn Süleiman Bej zusammen. Der alte Mewlewi Großvezir Mehmed Pascha[1] begann bei der Vorführung den Haidar Oghlu auszufragen: ‚Warum hast du so lange Zeit das Räuberhandwerk getrieben und die gläubigen Muslime ermordet?' Qara Haidar Oghlu, der die Mewlewi-Mütze am Großvezir bemerkte, erwiderte: ‚Ihr ehrwürdiger Herr, ich war Wolf, Sohn des Wolfes. Wie jemand kauft, verkauft er wieder. Man tut, wie man es beim Vater gesehen hat. Das Urteil steht bei Gott'. Der Großvezir erkundigte sich nun beim Chirurgen nach seiner Wunde, der ihre Unheilbarkeit konstatierte. Als Hasan Agha einwarf: ‚Herr, sendet ihn nach Kreta!', antwortete der Großvezir: ‚Wir wollen ihn jedenfalls jetzt senden'. Hasan Agha und etwa vierzig seiner Leute erhielten prächtige Ehrengewänder. Der Großvezir nahm wieder das Wort: ‚He, Qara Haidar Oghlu, wie kamt ihr dazu, einen Vezir wie den Kütschük Tschausch Pascha von Kutahia so schmählich umzubringen?' Qara Haidar Oghlu erklärte: ‚Das ist der Krieg, so geht es eben. Als man ihn gefesselt zu mir brachte, hatte ich ihm mit Rücksicht auf die Würde eines osmanischen Vezirs, der die Fahne des Propheten führt, seine Sachen gegeben und ihn freigelassen. Nachher ging ihm Qatyrdschy Oghlu nach, fand ihn draußen und nahm ihm das Leben, ohne daß ich darum wußte'. Der Pascha wieder: ‚Ihn habt ihr ja umgebracht, aber was ist denn aus dem Besitz des Schatzes wie Roßschweif, Pauke und Fahne geworden? Soviel Jahre war dein Vater ein Räuber. All das Gut, dessen er habhaft geworden ist und das du so lange überall zusammengeraubt hast, in welchen Bergen ist das vergraben,

1 Derwisch Mehmed Pascha, ein Mewlewi, war Nachfolger des Ahmed Hezarpara, der selbst wieder dem oben S. 246 erwähnten Salih Pascha nachfolgte.

in welchen Städten in Löchern geborgen?' Aber Haidar Oghlu gab zur Antwort: ,Herr, das wird am jüngsten Gericht gefragt werden. Um meines doch verlorenen Lebens[1] willen kann ich die Schätze nicht nennen, die all denen gehört haben, denen ich mit Rauben und Brennen Gewalt angetan habe, und die nun in den Bergen vergraben sind. Alter Vezir, es geht auf den Abend zu. Gestern bin ich geboren, heute sterbe ich. Walte nur deines Amtes!' Darauf der Großvezir: ,Meinetwegen — so sei es denn!' und zum Stadtprofoß gewandt gab er den Befehl: ,Geht, hängt ihn am Parmaq Qapu auf!' Sie setzten den Haidar-Zade auf ein Lasttier. So ging er denn in großem Zug auf dem Lasttier, auf beiden Seiten von einer riesigen Menge wie ein wildes Tier bestaunt, zum Parmaq Qapu; und auch ich saß auf und zog weinend[2] mit. Dort angekommen, legten sie einen festen Strick um seinen Hals, banden dessen Ende fest und zogen das Lasttier unter ihm weg. Als das Tier der schweren Last ledig war, gab Haidar-Zade den Geist auf; und alles Weitere hatte er mit Gott auszumachen. Ich habe viel Freundlichkeit von ihm erfahren und bin eine Weile sein Tischgenosse gewesen. Ich wünsche ihm Gottes Gnade".

Der Erfolg des Abaza Hasan war zweifellos ein Verdienst um den Staat und wurde entsprechend gelohnt durch Verleihung der Würde eines Türkmenenagha. Aber Ruhe war damit in Kleinasien noch nicht eingekehrt. Gurdschi Nebi, der vom alten Großvezir Ahmed eine Statthalterschaft gekauft hatte, sollte nach dem Thronwechsel nochmals zahlen, weigerte sich dessen aber und nahm nach der Empörung der Sipahi gegen den Großvezir Derwisch Mehmed die flüchtigen Sipahi bei sich auf. Auch der alte Kumpan Qara Haidar Oghlu's, Qatyrdschy Oghlu, schloß sich ihm an, nachdem er die Gegend von Tschai und Aq Schehir gebrandschatzt hatte (Na'ima, II, 211). Im Sommer 1649 zog eine stattliche Armee von Janitscharen und Sipahi mit dem Großvezir Murad Pascha selbst gegen die Empörer, die sich bereits von Izniq her der Hauptstadt näherten. Es kam bei Qajysch Buñary zu einem Gefecht der Vortruppen, das zwar eher günstig für die Rebellen verlief, sie aber doch veranlaßte, sich zurückzuziehen. In der Folge entzweiten sich diese selbst. Die meisten wurden einzeln gefangen und umgebracht. Nur Qatyrdschy Oghlu nahm sein altes Räuberleben wieder auf. So überfiel er ein Dorf Ada unweit Mudurlu, zerstörte es gründlich, verteilte die 200 Weiber, die er dort vorfand, an seine Bande und nahm die zwei

1 Beachtenswert ist die Form auf *-asy* in چيقدسى بر جانم الچون

2 Zu der Form اغلايەرقدن s. DENY, *Grammaire de la Langue Turque*, § 1523.

schönsten Mädchen für sich selbst in Männertracht in seinen Schlupfwinkel in den Bergen von Sögüd mit (Naʿima, II, 223). Die folgenden Ereignisse seien wieder mit Naʿima's Worten (II, 234ff.) gegeben:

„Im Laufe des Ramazan (1059 = September 1649) kam Qatyrdschy Oghlu nach Bejschehri, von dort weiter nach Sidi Schehri und verlangte ein Loskaufgeld von 2000 Piastern. Der Ketchodajeri Baqla Musly[1] Riza verweigerte es. Aber zwei von den Flüchtlingen von Qajysch Buñary, Dschebedschi Oghlu Mahmud Agha und Daghlar Delisi Oghlu Mehmed Agha, kamen, unterredeten sich am Fuße eines Berges mit Qatyrdschy Oghlu und überantworteten ihm die genannte Summe. Als darauf der Statthalter des Sandschaq Hamid, Topal Mehmed Pascha, von Qaschyqly her mit 200 Mann kam, da traf er den Qatyrdschy Oghlu an der Spitze seiner Bande von 700 Rebellen in der Ebene, ließ sich in einen Kampf mit ihm ein, in dem etwa 200 von den Anhängern Qatyrdschy Oghlu's und auch eine ganze Menge auf der Seite des Paschas fielen, bis schließlich Qatyrdschy Oghlu mit seinen Leuten gegen seinen Sommeraufenthalt zu floh. Als er das Dorf Qaradscha Ören erreicht hatte, brach er jedoch, da das Aufgebot von Hamid ihm nachrückte, hervor, trieb sie in einem Angriff in die Ebene hinab und ging auf dem Weg von Qaschyqly gegen Hamid zu. Topal Pascha aber ging nach Sidi Schehri und zog unter dem Vorwand, sie hätten den Qatyrdschy Oghlu unterstützt, eine Buße von 2000 Piastern ein. Qatyrdschy Oghlu jedoch war es müde, in Angst und Furcht ruhelos über Berge und Täler zu schweifen, ging nach dem Flecken Tschai, quartierte sich auf dem Gute des Isa Agha ein, erklärte, er müsse entweder kommen und ihm Pardon erwirken, oder er werde sein Anwesen niederbrennen und nach Persien entweichen, so daß Isa Agha, der ein angesehener Mann war, sich für seine Begnadigung in Stambul einsetzte und an den Großvezir schrieb: ‚Mein Herr, dieser Mann ist ein tüchtiger und tapferer Bösewicht. Gegen ihn sind jetzt so viele Anführer und Truppen bestellt worden, soviele Arme sind zugrundegerichtet und Muslime heimgesucht worden; und doch weiß man nicht, wie er zu überwinden sein soll. Einige Leute dieser Art, die das Banner des Aufruhrs hochhielten, sind ergriffen und haben ihre Strafe empfangen. Möge unter Eurer Regierung sein Vergehen verziehen werden und

---

1 بقله مصلى رضا; Aqa Gündüz: بقلا موصلى رضا; woraus M. Hartmann „Bakla Mausylly R." macht.

dies so dazu dienen, die andern ebenfalls zur Unterwerfung zu veranlassen. Er ist geeignet, sich seiner bei schwierigen Aufgaben zu bedienen. Hält er sich nicht gut, so wird es nachher leichter sein, ihn zu bestrafen'. Der Rat leuchtete ein; der Großvezir Murad Pascha meinte, er selbst wolle nicht schreiben, aber die Würdenträger der Regierung mögen es tun. Und so schrieben die Inhaber der leitenden Staatsämter, speziell der Janitscharenagha, der *Müneddschimbaschy* Hüsein Efendi, Budaqzade, Qaragöz und dergleichen angesehene Männer und von den Gelehrten der *Scheich ul-Islam*, die *Qadyasker* u. a. ein Einladungsschreiben. Isa Agha überbrachte die Briefe und übergab sie auf seinem Gute dem Qatyrdschy Oghlu Schah Mehmed, der mit einem *Bismillah* den Weg antrat. Als er nach Pendik kam, wurde ihm der Tschatrapatra Oghlu Topatan Ali Agha, einer der Aghas des glorreichen *Serdar* Hüsein Pascha, zum Empfang entgegengeschickt. Man brachte ihn und führte ihn zur Audienz beim Großvezir, gab ihm einen Pelz und wies ihm einen Palast an. Später wurde er dem Sultan mit den Worten vorgestellt: ‚Das ist das Schwein mit Namen Qatyrdschy Oghlu, Majestät; er ist gekommen, um sich in der Hoffnung auf Vergebung vor Eurem Thron niederzuwerfen'. Er wurde angewiesen, den Erdboden zu küssen, und tat es. Der erhabene Sultan verlieh ihm das Sandschaq Bejschehri, gab ihm ein Ehrenkleid und 18 seiner Leute eine Sipahi-Stelle, darunter dem Aq Jaqaly Oghlu. An seine Stelle ordnete er einen Sachwalter ab. Er selbst blieb zur Erholung eine Weile in der Hauptstadt. Bisweilen ging er mit den Aghas des Großvezirs und der anderen Würdenträger zum Dscherid-Spiel, wobei ihm die Würdenträger zusahen und über seine Reitkunst und Geschicklichkeit in der Handhabung des *Dscherid* und der Lanze staunten: traf er doch jeden, den er angriff, mit dem *Dscherid*, während man ihn selbst nicht treffen konnte. Er stattete dem *Scheich ul-Islam* und den *Qadyasker* Besuche ab und sprach dabei häufig von der Audienz beim Sultan: ‚Als ich die blitzenden Augen seiner erhabenen Majestät sah, wäre mir fast der Mut gesunken. Der Pascha sagte: Wirf dich nieder — da tat ich es; aber auch wenn er es nicht gesagt hätte, wäre ich doch niedergefallen. Mit dem Wunsch: Gott lasse seine Majestät lange leben, warf ich mich zu Boden'. Solch ein ungewandter Türke war er; aber die äußere Politik[1] verstand er recht gut und wußte auch seinen Ver-

[1] Wenn امور خارجيه wie sonst auch hier so übersetzt werden darf, was mir schließlich doch das wahrscheinlichste scheint.

hältnissen entsprechend von Natur ganz gut zu antworten. Jene Worte, die er in seiner großen Tölpelhaftigkeit in der erwähnten Ausdruckweise gesprochen hat, hat der Chronist geradeso aufgezeichnet. Als der Vezir Fazil Ahmed Pascha zur Eroberung Kretas aufbrach, zeigte er eines Tages dem Qatyrdschy Oghlu, mit dem er eben spazierenging, die hohen Berge Kretas, worauf Qatyrdschy Oghlu mit einer Anspielung auf sein Räuberleben sagte: ‚Welch prächtige Berge, um dort zu lauern!' Der Pascha erwiderte: ‚Schöne Berge, ja; aber keine Karawanen, die sie passieren!' Nachdem er sich bis Mitte Zilqade in Stambul unterhalten hatte und von den Würdenträgern mit Einladungen und Geschenken ausgezeichnet worden war, ging er nach Skutari hinüber; es wurde ihm ein Vezirsagha beigeordnet, und so trat er schließlich seine Stellung an".

Später begegnen wir dem Qatyrdschy Oghlu 1652 wieder als Statthalter von Qaraman. Abaza Hasan, dem die ihm verliehene Türkmenen-Aghaschaft grundlos wieder genommen worden war, leistete in Kleinasien Widerstand. Ipschir, der ihn unterwerfen sollte, tat keine ernstlichen Schritte und wurde deshalb zum Statthalter von Baghdad ernannt, während die Niederwerfung des Abaza Hasan dem Qatyrdschy Oghlu übertragen wurde. Allein er wurde bei Aq Serai geschlagen, und Abaza Hasan, dem sich nun auch Ipschir anschloß, setzte sich in Angora fest. Da die Macht der Empörer bedrohlich anwuchs und andererseits ihre Hauptfeinde in der Hauptstadt in einem Aufstand umgekommen waren, kam es schließlich zu einer ehrenvollen Versöhnung, indem Abaza Hasan in seine Rechte wieder eingesetzt und dem Ipschir die Statthalterschaft von Haleb verliehen wurde. Allein die Feindschaft zwischen Qatyrdschy Oghlu, dessen Verhalten übrigens auch jetzt noch bisweilen an seine Räubertage erinnerte (Na'ima, II, 344f.), und Ipschir, der nach wie vor sehr selbstherrlich auftrat, war noch nicht überbrückt. Erst als Ipschir 1654/55 zum Großvezir ausersehen war, söhnte sich Qatyrdschy Oghlu durch Unterwürfigkeit mit ihm aus, indem er dem aus Syrien langsam nach Stambul ziehenden Ipschir unterwegs in Ishaqly demütig seine Reverenz erwies (Na'ima, II, 494f.). Ipschir verhalf dem alten Räuber, dem einst die Berge von Kreta so verlockend schienen, noch dazu, sie selbst zu sehen. Er ordnete kurz vor dem Ende seines Großvezirats den Qatyrdschy Oghlu nach Kreta ab (Na'ima, II, 516 u. 532). Nachdem Ipschir längst ein Opfer seiner Mißwirtschaft, die besonders auch auf Kleinasien furchtbar lastete, geworden war, zeichnete sich

Qatyrdschy Oghlu noch unter Mehmed Köprülü 1657 (Na'ima, II, 615) und 1660 als *Serdar* auf Kreta in hervorragender Weise aus.

3. Dichtung und Wahrheit.

Aus dem Bisherigen ergibt sich ohne weiteres, daß die Hauptquelle, ja wir können wohl sogleich sagen, die einzige Quelle, die Aqa Gündüz vorlag, Na'ima ist. Selbst die meisten Namen der Nebenfiguren stammen dorther; die übrigen mag Aqa Gündüz ersonnen haben. Im wesentlichen hält sich der Verfasser an den geschichtlich gegebenen Stoff; natürlich behandelt er ihn aber nicht als Historiker, sondern als Dichter: so stellt er die Ereignisse etwas um, um eine bessere Steigerung herauszubekommen; er malt die trockenen Angaben des Chronisten zu farbensprühenden Bildern aus, wobei es denn auch nicht ausbleibt, daß der schon recht blutige Held noch brutaler und blutiger gezeichnet wird; einzelne Szenen werden neu geschöpft aus dem Geist des gegebenen Bildes heraus — obwohl aus dem Leben des Qatyrdschy Oghlu sich manche vielleicht ebensogut hätten verwerten lassen, die wegbleiben (vielleicht nur, weil sie Aqa Gündüz entgangen waren) —; vor allem aber werden uns die Menschen psychologisch nähergebracht in einer ganz prachtvollen Weise — lebenswahr und historisch wahr — nur Kütschük Tschausch Pascha scheint mir stark idealisiert. — Doch soll hier von der künstlerischen Gestaltungskraft des Dichters nicht weiter die Rede sein; sie ist besonders von MARTIN HARTMANN hinreichend gewürdigt. Dagegen soll doch noch kurz auf die Lieder hingewiesen werden, die wesentlich dazu beitragen, das Bild so anschaulich zu machen. MARTIN HARTMANN, *Dichter der neuen Türkei*, S. 123, rechnet mit zwei Möglichkeiten: der Dichter „adaptierte Volksgut dem literarischen Bedürfnis, oder er schuf aus Eigenem, dabei den wohlbekannten Volkston so treu wie möglich nachahmend". Ich glaube, gerade die Parallele, von der MARTIN HARTMANN ausgeht, die von E. LITTMANN gesammelten und erklärten Tschaqydschy-Lieder[1], macht es ganz deutlich, daß hier die zweite der beiden Möglichkeiten vorliegt. Bei Tschaqydschy sehen wir eben, in welcher Form solche Lieder im Volksmund leben. Dann aber ist das Leben des Qatyrdschy Oghlu kein Stoff, wie ihn die Volkssage liebt. Ihre

---

1 s. E. LITTMANN, *Tschakydschy, ein türkischer Räuberhauptmann der Gegenwart* (Berlin 1915).

Räubergeschichten sind die von edlen Räubern. Aqa Gündüz' Schrift enthält nicht einen Zug, der auf Umgestaltung durch Volkssage hinweisen könnte. Wie der edle Räuber der Volksdichtung aussieht, dafür haben wir ja das klassische Beispiel des Kör Oghlu.

Doch ehe wir von der Schöpfung des Aqa Gündüz ganz zum historischen Qatyrdschy Oghlu übergehen, muß eines noch gesagt werden. Aqa Gündüz gibt ein lebendiges Bild des historischen Qatyrdschy Oghlu, vermutlich auch ein psychologisch im ganzen richtiges Bild; aber — er gibt kein vollständiges Bild: es umfaßt nur die erste Periode seines Lebens bis zur Verwandlung des Räubers in den Sandschaqbej von Bejschehri[1]. Warum? In der Tat kann das den Eindruck verstärken, daß der Dichter in dem Schriftchen eine persönliche Polemik austrug[2]. Doch kann das für uns, die uns nur die literarische Leistung interessiert, gleichgültig bleiben. Und man muß zugeben, daß auch rein künstlerisch der Punkt, an dem Aqa Gündüz abbricht, einen besseren Abschluß gibt: die Einheitlichkeit des Bildes hätte gelitten, wenn uns nun noch Qatyrdschy Oghlu als Beamter und General der Pforte vorgeführt worden wäre.

Für den Historiker aber liegt die Sache anders. Für ihn wird Qatyrdschy Oghlu erst durch die zweite Phase seines Lebens interessant. Martin Hartmann hat das mit richtigem Blick erkannt und in der soziologischen Einstellung, die ihn in seinen späteren Jahren beherrschte, einen Ansatz gemacht zu einer geschichtlichen Wertung einer Gestalt wie Qatyrdschy Oghlu. Leider ist es, da er immer noch daran zweifelte, „ob die Annahme des Regierungsdienstes durch Qatyrdschy Oghlu historisch ist" (a. a. O., S. 123), über den Ansatz nicht hinausgekommen.

Martin Hartmann betont sehr richtig, daß es sich bei Qatyrdschy Oghlu nicht um eine gewöhnliche Räubergeschichte handelt, und sucht den Unterschied des Ausmaßes klarzumachen an der Parallele des Tschaqydschy. Alles, was er hier feststellt, kann uns wohl noch besser der Vergleich mit dem ebenfalls historischen Lehrmeister Qatyrdschy Oghlu's, Qara Haidar Oghlu, zeigen. Qara Haidar Oghlu erscheint zunächst als eine immerhin erfreulichere Persönlichkeit; er hat entschieden gewisse Züge des „edlen Räubers" an sich: man denke nur an sein Verhalten gegen Kütschük Tschausch

1 Das Jeñischehir von Aqa Gündüz, S. 58, ist natürlich aus einem Lese- oder Schreibfehler entstanden.

2 s. M. Hartmann, a. a. O., S. 121, Anm. 1.

Pascha, verglichen mit dem des Qatyrdschy Oghlu, oder auch an sein Gespräch mit Ewlija, auf der anderen Seite auch an seine seines Lebens nicht unwürdige Festigkeit gegenüber dem Großvezir vor der Hinrichtung. Ja selbst der beliebte Zug vom „Verbrecher aus verlorener Ehre" klingt bei ihm an, sofern er ebenso wie Kör Oghlu oder Tschaqydschy als Rächer seines Vaters seine Laufbahn beginnt.

Ganz anders steht es mit Qatyrdschy Oghlu: bei ihm fehlen alle jene sentimentalen Züge. Mit kalt berechnendem Verstand übt er sein Handwerk. Wie klar erkennt er, daß es viel gefährlicher ist, den gefangenen Pascha großmütig freizulassen und in ihm dauernd einen Ankläger an der Pforte zu wissen, als ihn kurzerhand umzubringen. Auf der anderen Seite weiß er sich im gegebenen Moment auch recht wenig würdig zu demütigen: dabei denke ich nicht so sehr an die von ihm selbst ausgehende Unterwerfung unter die Pforte, als vor allem an sein späteres Verhalten gegenüber Ipschir. Seine ganze Haltung ist berechnet, richtig berechnet. Darin vor allem sehe ich den Unterschied des Ausmaßes, nicht so sehr in der politischen Tendenz, die — wenn man von einer solchen wirklich sprechen kann — bei beiden wohl ziemlich ähnlich gewesen sein dürfte und erst aus dem Erfolg heraus erwuchs. Daß sie — im Unterschied von Tschaqydschy — zu Größen wurden, mit denen die Reichspolitik rechnen mußte, lag an den Zeitverhältnissen. Daß Qatyrdschy Oghlu sich durchsetzte, während Qara Haidar Oghlu — ebenso wie Tschaqydschy — ein tragisches Ende hatte, war zu einem Teil doch gerade auch in den angedeuteten Charakterunterschieden begründet.

Auf jene Zeitverhältnisse aber muß noch ein Blick geworfen werden. Das Reich schien in der Tat in Auflösung. Kleinasien war in stetem Aufruhr. So verweigerte in den ersten Jahren der Regierung Murads IV. Abaza Pascha im östlichen Anatolien mehrfach der Pforte mit Erfolg den Gehorsam. Nur mit Mühe wurde man 1632 des mächtigen Vezirs Iljas Pascha Herr, der sich von Bergama aus weite Strecken unterworfen hatte, in denen er ein unumschränktes Gewaltregiment einrichtete. Wie die großen Herren, so trieben es auch zahllose kleinere. In Hamid hatte längere Zeit ein gewisser Daghlar Delisi[1] sein Unwesen getrieben und auch, als er gestorben war, gleich energische Nachfolger gefunden. Zahlreiche solche Rebellen verloren unter der Regierung Murads ihre Köpfe. Aber das Unwesen selbst

1 Ein Sohn von ihm erscheint ja wieder in der Geschichte des Q. O., s. o. S. 263.

hörte damit noch nicht auf. Wir haben in unserem geschichtlichen Überblick gesehen, daß auch die ersten Würdenträger des Reichs — es sei nur an Ipschir erinnert — bisweilen Männer mit einer ähnlichen Vergangenheit waren. Und die Methoden, mit denen sie die Provinzen „verwalteten", in denen sie sich zu Recht oder Unrecht als Statthalter der Pforte gebärdeten, waren, soweit wir sehen, von denen eines Qara Haidar Oghlu oder Qatyrdschy Oghlu kaum wesentlich verschieden. Trotzdem besteht im Empfinden der Zeitgenossen ein deutlicher Unterschied zwischen beiden Typen. Der Unterschied lag, soweit ich sehe, vor allem in der Herkunft. Alle jene andern Rebellen, die, wenn sie Unglück hatten, geköpft wurden, wenn es gut ging, in Ehren restituiert wurden, ohne daß ihre Räubereien ihnen einen Makel anhefteten, glaubten als Parteigänger der sich ebenso brutal bekämpfenden Gruppen in der Hauptstadt mit einem gewissen Recht zu handeln, — weil sie aus dem Hof- und Heeresdienst des Padischah hervorgegangen waren; ein Qatyrdschy Oghlu war einfacher Ra'ja. Er war — um es mit einem aus anderem Kulturkreis genommenen und ungewohnten, aber im Grunde doch wohl den Kern treffenden Ausdruck zu bezeichnen — nicht ritterlichen Standes, wie jene anderen Rebellen[1].

So gesehen, gewinnt der Fall eines Qatyrdschy Oghlu, wie mir scheint, in der Tat symptomatische Bedeutung. Denn wir sind ja in dieser Zeit in einer sozialen Umschichtung des Osmanischen Reiches mitten drin. Die Grundlage, auf der der alte osmanische Staat aufgebaut war, das Mamluken-System, wenn man die Erscheinung, die man gewöhnlich nach einem Teilglied, den Janitscharen, bezeichnet, kurz so nennen darf, hat sich als verrottet, überaltert, tragunfähig erwiesen. Und die Nachblüte, die die Köprülü dem Osmanischen Reich geschenkt haben, beruht, wie Jorga — hier wohl durchaus richtig — scharf herausgestellt hat, auf anderen Kreisen, auf den Kräften des türkischen Volkstums selbst, das sich in hartem Kampfe gegen die verwilderten und entarteten Vertreter der alten Sklavengarden zu behaupten sucht. Es ist vielleicht bezeichnend, daß gerade die Köprülü sich des Qatyrdschy Oghlu bedienen konnten und — daß er sich immerhin besser bewährte als mancher Angehörige der alten privilegierten Kaste.

---

1 Man vergleiche auch Tatsachen wie die, daß im ägyptischen Mamlukenreich ein Emir scheel angesehen werden konnte, weil er — aus freiem Stand hervorgegangen war.

In diesen Zusammenhängen, die MARTIN HARTMANN freilich nicht sah — und nicht sehen konnte, weil ihm der historische Qatyrdschy Oghlu unbekannt blieb — liegt, glaube ich, die Rechtfertigung seines mehr intuitiv erfaßten Eindrucks, daß Qatyrdschy Oghlu für eine soziologische Betrachtung der osmanischen Geschichte einen Typ darstellt. Und darin liegt auch die — freilich nur sehr relative — Berechtigung seiner Vermutung, daß auf solchem Weg wohl manche Derebejschaften entstanden sein dürften.

Und — um wieder mit einem Blick auf literarische Probleme zu schließen — das Leben eines Qatyrdschy Oghlu kann es uns vielleicht auch wieder verständlich machen, daß gerade die Derebej-Zeit volkstümlichen Geschichten von tapferen und edlen Räubern wie dem großen Kör Oghlu, mag sein Stammbaum auch sicher viel älter sein, ihren Stempel aufdrücken konnte.

AL-'ABBĀS IBN AL-AḤNAF
DER MINNESÄNGER AM HOFE HĀRŪN AR-RAŠĪD's.

VON

J. HELL (Erlangen).

Durch KONRAD BURDACH's Abhandlung: *Über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs, Liebesromans und Frauendienstes*[1], die durch S. SINGER's gleichzeitige Studie: *Arabische und europäische Poesie im Mittelalter*[2] noch ergänzt und gestützt wurde, ist die Frage nach dem Verhältnis des provenzalischen Minnesanges zur erotischen Dichtung des islamischen Kulturkreises aufs neue aufgeworfen und mit großem Geschick und Nachdruck in den Gesichtskreis der romanistischen und germanistischen Fachwissenschaft gerückt worden, von der die Möglichkeit, daß arabischer Anstoß auf die provenzalische Minnedichung gewirkt haben könne, seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts nicht mehr ernstlich in Erwägung gezogen worden war[3].

Während man auf orientalistischer Seite von vornherein und ohne dem Problem näher zu treten, dazu zu neigen scheint, BURDACH's These als gesichert hinzunehmen[4], wird sich die romanistische und germanistische Fachwelt zu den umwälzenden Anschauungen skeptischer verhalten, umsomehr als BURDACH selbst keinen Anspruch darauf macht, das Problem bereits gelöst zu haben, sondern von der Orientalistik eine Reihe bestimmter Vorarbeiten als für die Lösung der Frage dringend notwendig fordert. Eine besonders wichtige Rolle spielt in der Beweisführung BURDACH's die Annahme einer „Entfaltung und Sonderentwicklung der poetischen Formen und Motive in Andalusien"[5]. Es kann schon heute gesagt werden, daß die von der

1 *Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wissensch.* 1918, XLV. XLVII.

2 *Abhandlungen d. Pr. Akad. d. Wissensch.* 1918, Nr. 15.

3 BURDACH, l. c. 1006.

4 Vgl. *ZDMG*, Bd. 76, S. 25.

5 BURDACH, l. c. 1072.

Arabistik zu leistenden Vorarbeiten diese Annahme BURDACH's nicht in vollem Umfange bestätigen werden. Soweit es sich um die poetischen Formen handelt, ist auch mit der Möglichkeit der Übernahme abendländischer Formen durch die Mauren zu rechnen. Und die Sonderentwicklung der poetischen Motive — von BURDACH überschätzt — kann erst dann mit Sicherheit bemessen werden, wenn wir den Ausgangspunkt dieser Sonderentwicklung klar sehen.

BURDACH erblickt den „Typus eines Dichters neuer Liebespoesie" in Saʿīd Ibn al-Ǧūdī (um 890 n. Chr.), der sich ihm zugleich als „der höchste und edelste Typus eines neuen Bildungsideales" darstellt[1]. In Wirklichkeit begegnen wir schon rund hundert Jahre früher innerhalb des islamischen Kulturkreises — allerdings nicht in Andalusien — einer Dichterpersönlichkeit, die man mit größerem Rechte als die klassische Gestalt des Minnesängers der islamischen Welt bezeichnen kann: es ist al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf, der am Hofe Hārūn ar-Rašīd's ganz ausschließlich die Liebesdichtung pflegte. BURDACH stellt ihn in eine Reihe mit Baššār Ibn Burd und Abū Nuwās und meint[2]: „Die Liebespoesie dieser Dichter schlägt frivole, ja zynische Töne an und scheint insofern gerade den Gegenpol der Minnesänger darzustellen. Aber sie gebietet daneben über eine Frische, Zartheit und Innigkeit der Liebesempfindung, die dennoch auch sie als ein Glied in der Vorbereitung einer selbständigen lyrischen Kunst, einer subjektiven Erotik erkennen läßt". Dies Urteil, für das natürlich nicht BURDACH verantwortlich gemacht werden kann, zeigt deutlich, wie weit wir noch von einer Erkenntnis der tatsächlichen, geschichtlichen Entwicklung des islamischen Minnesanges entfernt sind. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf steht nicht auf einer Stufe mit Baššār Ibn Burd und Abū Nuwās, seine Dichtung bildet nicht ein Glied in der Vorbereitung einer selbständigen lyrischen Kunst, einer subjektiven Erotik, sondern sie stellt ihren Höhepunkt dar. Es soll deshalb hier versucht werden, die Dichterpersönlichkeit des al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf ins volle Licht zu stellen. Ausdrücklich sei betont, daß die Untersuchung keiner vorgefaßten Meinung dienen und kein übereiltes Urteil über die Herkunft des abendländischen Minnesanges hervorrufen will. Die Betrachtung des Lebenswerkes des Minnesängers eines Chalifen unter den Gesichtspunkten der neuzeitlichen Minnesang-

1 BURDACH, ibid. 1074f.
2 BURDACH, ibid. 1095.

forschung soll lediglich dazu dienen, einen Vergleich zwischen dem Minnesang des Ostens und des Westens zu erleichtern und das Ähnliche wie das Abweichende gleich deutlich in die Erscheinung treten zu lassen.

* * *

Über die äußeren Lebensumstände Ibn al-Aḥnaf's wissen wir so wenig wie über das Leben der meisten Troubadours. Über seinen Namen, al-ʿAbbās, Sohn al-Aḥnaf's, herrscht freilich Übereinstimmung; er selbst nennt sich in seinen Gedichten mit Vorliebe „Vater des Faḍl"; er war also verheiratet. Die Reihe seiner Vorfahren wird verschieden überliefert [1], ein Zeichen, daß sie unansehnlich war. Nach *Aġ.* VIII, 15 ult. war Ibn al-Aḥnaf ein Ḫorāsān-Araber, der in Baġdād heranwuchs. Die Sprache seiner Dichtungen, ihr einfacher und spärlicher Wortschatz und manche ungelenke Wendung, lassen es als nicht ausgeschlossen erscheinen, daß des Dichters Muttersprache nicht das Arabische, sondern das Persische war. Wenn er auch selbst niedriger Herkunft war, so scheint er doch in der Atmosphäre des Hofes herangewachsen zu sein; er selbst erklärte, daß Hauḏa Ibn ʿAlī al-Ḥanafī ihn auf Grund der Abstammung einer seiner Ahnfrauen als Sohn anerkannt habe (قد ولّده من قبل بعض أمهاته) [2]. Ein Oheim des Dichters, Ḥāǧib b. Qudāma, soll ein einflußreicher Hofmann (من رجال الدولة) gewesen sein [3]. Wenn eine dritte Überlieferung berichtet, daß eine Handschrift seines Dīwāns, die man in Ḫorāsān gesehen habe, die Aufschrift trug: Dichtung des Fürsten Abū l-Faḍl al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf [4], so scheint mir daraus nur das Bestreben ersichtlich zu sein, die niedrige Herkunft des Dichters, an der man später vielleicht Anstoß nahm, auf irgendeine Weise zu verschleiern. Die niedrige Herkunft hätte Ibn al-Aḥnaf mit der Mehrzahl der Troubadours und berufsmäßigen Minnesänger gemeinsam, die „zur größeren Hälfte niederer Herkunft, meist Ministerialen, Bürgersöhne oder gar Fahrende waren" [5].

Wie lange es dauerte, bis Ibn al-Aḥnaf Zugang zum Hofe und Aufnahme in den Dichterkreis Hārūn ar-Rašīd's fand, ist unbekannt.

1 *Aġ.* VIII, 15.
2 *Aġ.* ibid.
3 *Aġ.* ibid.
4 *Aġ.* ibid.
5 Eduard Wechsler, *Das Kulturproblem des Minnesanges*, Bd. I. Halle a. S. 1909. S. 52.

Er starb — ungefähr sechzig Jahre alt — bald nach seinem fürstlichen Herrn und Freund (803—806—813). Selbst wenn er von Anbeginn der dreiundzwanzigjährigen Regierungszeit Hārūn's oder noch früher[1] am Hofe war, so dürfte der lebensfremde Dichter, der es verschmähte, sich durch Lobgedichte Geld zu erschmeicheln oder es durch Spottverse zu erpressen, in der ersten und größeren Hälfte seines Lebens weniger glänzende Tage als später kennengelernt haben. Aus der Sammlung seiner Gedichte vermögen wir nicht zu ersehen, und wir erfahren auch sonst nichts darüber, welche seiner Gedichte vor seinem Zutritt zu Hofe entstanden sind. Und doch mußte sein Ruf als Dichter schon begründet sein, um ihm die Aufnahme in den Kreis der Hofdichter zu erschließen. Wir müssen also annehmen, daß ein Teil der Gedichte des Dīwāns noch vor der Erhebung zum Hofdichter entstanden ist; das Thema seiner Dichtung — die Huldigung an eine bestimmte Dame — ist somit durch seine Beförderung zum Hofdichter in keiner Weise geändert worden.

Hat Ibn al-Aḥnaf die ausschließliche Pflege der Liebesdichtung[2] mit ʿOmar Ibn Abī Rabīʿa und manchem minder berühmten Vorgänger gemein, so unterscheidet er sich von diesen durch seine Stellung als berufsmäßiger Liebesdichter am Hofe des Fürsten der Gläubigen. Kein Dichter des ganzen islamischen Kulturkreises erfüllt so vollkommen und unzweifelhaft wie er die erste Voraussetzung des Minneliedes: daß es höfische Kunst und die Schöpfung eines berufsmäßigen, besoldeten Dichters sei. Daß ein Hofdichter besoldet, d. h. beschenkt wird, ist so selbstverständlich, daß es nicht eigens bezeugt zu werden bräuchte, wie es *Ag.* VIII, 25 geschieht. Von „festbesoldeten" Dichtern zu sprechen, ist allerdings ein Anachronismus; selbst der Ehrensold auf Lebenszeit — mit dem die Biographen freigebiger zu sein pflegen als die Mäcenaten — ist in einem despotisch regierten Lande nichts weniger als fest. Aber der Sold der Fürsten war nicht die einzige Einnahmequelle eines gefeierten Dichters. So lesen wir *Ag.* VIII, 23 f.: „Wir waren im Hause der Umm Ǧaʿfar (der Frau Hārūn ar-Rašīd's, Zubaida), eine Menge von Dichtern und Sängern. Da kam eine ihrer Dienerinnen heraus, den Ärmel mit Dirhems gefüllt, und sagte: wer von euch

---

1 Das Gedicht Dīw. S. 151, Z. 4 ff. z. B. stammt sicher noch aus der Regierungszeit al-Mahdī's (775—785).

2 Einige wenige Gelegenheitsgedichte anderer Art sind wohl auf Befehl seines fürstlichen Herrn entstanden.

ist es, der gesagt hat: Wer wird dir wohl sein Auge borgen, daß du damit weinst? usw. Da deutete man auf al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf. Und sie schüttete die Dirhems in seinen Schoß; er aber schüttelte sie ab und die Kammerdiener lasen sie auf. Nun ging sie (Umm Ǧaʿfar) hinein und kehrte mit drei Kammerdienern wieder, deren jeder auf dem Nacken einen Sack voll Dirhems trug; und sie gingen damit zur Wohnung al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf's".

Wie der Minnesang des Abendlandes, so diente also auch die Liebesdichtung in Bagdad bereits dem Zwecke der geselligen Unterhaltung; und wie im Abendlande, so nahmen auch in der Chalifenstadt Damen der höchsten Gesellschaftskreise an der Beurteilung und Belohnung dieser Poesie teil, in der sie nichts anderes erblickten, als eine in die Form persönlicher Erlebnisse gekleidete Huldigung an das weibliche Geschlecht. Am besten kennzeichnet unser Dichter selbst seine Aufgabe, der Unterhaltung der Gesellschaft zu dienen, indem er singt (111, 19[1]):

صِرْتُ كَأَنِّى ذُبَالَةٌ نُصِبَتْ   تُضِىءُ لِلنَّاسِ وَهْىَ تَحْتَرِقُ

„Ich bin geworden wie ein Kerzendocht, der aufgestellt ist: er leuchtet für die Menschen, indes er selbst sich verzehrt".

* * *

In ihrer Gesamtheit ergeben die Liedchen und Gedichte Ibn al-Aḥnaf's das vollkommene Bild des Liebeslebens von allen seinen Seiten: wir sehen den Dichter beim ersten Anblick seiner Dame einer übermächtigen Liebesleidenschaft verfallen, sehen ihn zuerst zaghaft, dann immer kühner werben, finden ihn in lebhaftem brieflichen und persönlichen Verkehr mit der Geliebten, wir hören aus seinem Jubel und aus seinen Klagen, daß es einmal auch einen Höhepunkt des Liebesglückes für ihn gab; bald aber tritt ein Rückschlag ein: erst sind es Verstimmungen, die der Dichter zu überwinden hofft, dann verursacht ihm eine räumliche Trennung Angst und Sehnsucht, schließlich steht er vor der Tatsache der Abkehr (هجر) der Geliebten; nun erübrigt ihm nur noch zu klagen, zu hoffen, zu dulden, zu verzichten und seine unwandelbare Treue immer wieder zu verkünden.

---

1 Ich zitiere durchgehends nach Seiten und Zeilen der Konstantinopeler Ausgabe (1298) des Diwān des al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf.

Wieweit die einzelnen Gedichte in der Reihenfolge dieser Erlebnisse entstanden sind, wissen wir nicht; vielfach schildert der Dichter sein Erleben aus der Retrospektive. In der uns vorliegenden Sammlung der Gedichte ist jedes zeitliche Verhältnis verwischt, die Gedichte sind alphabetisch nach den Reimen geordnet. Ein Interesse für das zeitliche Verhältnis, den „Verlauf des Liebeslebens" hat — vom Hofkreise vielleicht abgesehen — nirgends bestanden. Soviel die Verse unseres Dichters später zitiert und gesungen wurden, sie wurden immer und überall nur als der vollendetste Ausdruck der Stimmung in den einzelnen — allen Liebenden gemeinsamen — Phasen des Liebeslebens aufgefaßt. Die Schilderung individueller, äußerer wie innerer Erlebnisse war nur eine Form, eine poetische Fiktion. Wieviel des Wahren und Erlebten in diese „einzige Liebe des Lebens" mit eingeflochten ist, vermögen wir nicht mehr zu unterscheiden. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß dem Dichter ein lebendes Ideal vorschwebte, aber was wir aus den Gedichten über die Geliebte erfahren, lüftet den Schleier nur wenig. Nicht einmal den Namen der Geliebten kennen wir.

Wie Bernart von Ventadorn seine gefeierte Dame bald Aziman (Magnet), bald Conort (Trost), bald Bel Vezer (Schönes Schauen) nennt, so bedient sich auch unser Dichter verschiedener Decknamen (senhal) für seine Dame. Der häufigste davon, فوز (Fauz), bedeutet „Gewinn", der zweite, fast ebenso häufige, ظلوم (Ẓalūm), bedeutet „Tyrann". Nach *Ag.* wäre *Fauz* der wirkliche Name gewesen; der Dichter selbst aber belehrt uns eines anderen, indem er (96, 13—14) sagt:

كَتَمْتُ آسْمَهَا كِتْمَانَ مَنْ صارَ عُرْضَةً   وحاذر ان يفشو قبيحُ آلتسمّعِ

فَسَمَّيْتُهَا فَوْزًا ولو بُحْتُ بِآسمِهَا   لَسَمَّيْتُ بِآسمٍ هائلِ آلذِّكْرِ أَشْنَعِ

„Ich habe ihren Namen verheimlicht, wie man jemanden verheimlicht, der (der Verleumdung) ausgesetzt und in Besorgnis ist, daß sich ein häßliches Gerücht verbreite.

Und ich habe sie Fauz genannt; und wenn ich ihren (wahren) Namen mitteilte, so würde ich einen schrecklich auszusprechenden, häßlichen zu nennen haben".

Der Dichter scheint demnach hier Ẓalūm als den wahren Namen hinzustellen; in Wirklichkeit ist auch das ein Deckname; als solcher kehrt er sogar bei Ibn Ḥamdīs († 1132) wieder[1].

---

[1] Ed. Schiaparelli Nr. 263, 1.

Ag. XV, 141 lesen wir: *Faus* war eine Sklavin (جارية) des Chalifen Muḥammad Ibn al-Manṣūr (reg. 775—785) ... dann kaufte sie einer von den jungen Barmekiden, gab ihr die Freiheit und machte mit ihr die Pilgerfahrt.

Noch verschwommener lautet die Stelle *Ag.* XV, 141, Z. 3 v. u.: „*Faus* gehörte einem angesehenen Manne von den Inhabern der Macht (من اسباب السلطان). Al-ʿAbbās (der Dichter) pflegte in seinen Dichtungen und in der Erwähnung der *Faus* nachzuahmen, was Abū 'l-ʿAtāhija in bezug auf (die Sklavin) ʿUtbā gesagt hat. Und es machte ihr Herr (مولاها) mit ihr die Pilgerfahrt". Und *Ag.* XV, 143 weiß Muḥammad Ibn Jaḥjā zu berichten: „*Faus* hatte ihre Neigung einem Soldaten des Söldnerheeres (من اولاد الجند) zugewandt; und al-ʿAbbās erfuhr das und ließ von ihr ab; sie aber war nachher mit dem Tausche nicht zufrieden und schrieb an ihn, indem sie ihn wegen seiner Hartherzigkeit schalt ..."

Diese nüchternen aus des Dichters Versen gezogenen Feststellungen sind nur insofern für uns von Wert, als sie uns verraten, daß man des Dichters phantasievollere Andeutungen über die Geliebte niemals für bare Münze nahm, sondern in ihnen nur die traditionelle Form der Liebesdichtung erblickte. Ob an den wenig schmeichelhaften Nachrichten über Fauz etwas wahres ist, ist fraglich; sicher aber ist, daß das, was der Dichter aus seiner Angebeteten gemacht hat, nicht der Wirklichkeit entsprach, sondern eine poetische Fiktion war, wie sie neuerdings auch in den Liebesschilderungen der Troubadours vielfach angenommen wird[1].

Ihrer gesellschaftlichen Stellung nach ist die Geliebte unseres Dichters eine جارية.

Aber bei ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf hat das Wort جارية, das in der altarabischen Poesie nur „Sklavin" bedeutet[2], jede erniedrigende Bedeutung verloren; ebendeshalb nennt er sie unbedenklich so: 67, 1; 109, 4; 147, 14 usw. Nichts deutet darauf hin, daß sie unfrei gewesen sei. Ich übersetze deshalb جارية mit dem ebenso farblosen als vieldeutigen „Dame".

---

1 Vgl. hierzu vor allem: CARL APPEL, *Bernart von Ventadorn.* Halle a. S. 1915. S. XXIV f.

2 Ich verdanke diese Feststellung Herrn A. FISCHER, der die Liebenswürdigkeit hatte, mir wertvolle Nachweise aus seinen lexikalischen Sammlungen zu liefern.

Die جارية unseres Dichters ist keine Sklavin. Das sagt er deutlich genug 51, 1—4:

لَيسَ عِشْقُ آلإِماءِ مِنْ شُغْلِ مِثْلِي   إِنّما يعشق الإِماءَ العبيدُ
لا وَفَاءٍ ولا حِفَاظَ وَلٰكِنْ   كُذُبُ آلوُدِّ ما لهنّ عهودُ
صِلْ اذا ما وَصَلْتَ حُرَّةَ قَوْمٍ   شرّفتْها آباؤها والجُدودُ
ليس لى يا ظَلومُ غَيْرَكِ هَمٌّ   أنتِ هَمِّى طَرِيفُه وآلتّليدُ

„Nicht ist die Liebe zu Sklavinnen eine Beschäftigung für meinesgleichen. Nur Sklaven lieben Sklavinnen.

Ohne Treue und ohne Vorsicht (sind sie), sondern lügnerisch in der Liebe; es gibt für sie keine Vereinbarungen.

Verbinde dich, so du dich (liebend) verbindest, mit einer Freigeborenen, die ihre Väter geadelt haben und ihre Großväter.

Für mich gibt es, o Ẓalūm, außer dir kein Verlangen; du bist mein Verlangen, das neue und das altererbte".

Und 39, 19 erscheint sie in einer Gesellschaft als

جاريةٌ فى حَسَبٍ بالِغٍ   ماجِدَةُ الآباء والامّهاتِ

„Eine Dame von hoher Wertung, deren Väter und Mütter (d. h. Ahnen) ruhmvoll sind".

Sie ist von heller Gesichtsfarbe (d. h. vornehm), wohlgepflegt, und sie bewegt sich frei, 65, 11:

بين الرُّصافَةِ والمَيْدانِ أَرْقُبُها   شِبْتُ لِغانِيَةٍ بَيْضاءَ مِعْطارِ

„Zwischen ar-Ruṣāfa und dem Maidān (von Baġdād) spähe ich nach ihr; ich bin weißhaarig geworden wegen einer Spröden, Weißen, Parfümierten".

Sie hat ein Heim im vornehmsten Teil der Residenzstadt (68, 9: ولها بزوراء المدينة دار), es ist ein Schloß, auf dessen Terrasse sie sich zeigt (70, 8), es ist ihr Schloß, in der Niederung des Tigris gelegen (71, 16). Sie ist umgeben von ihren Dienerinnen (71, 17).

Nach alledem haben wir uns die *ǧārija* unseres Dichters nicht als eine Sklavin zu denken, sondern als eine Dame des Hofes. Welcher Art ihre Stellung war, das wissen wir freilich nicht. Die Andeutungen des Dichters lassen der Phantasie freien Spielraum. Da er ihren wahren Namen nicht nennt, so können wir uns unter der *ǧārija*, die ein eigenes Schlößchen am Tigris bewohnt, Dienerschaft hält und — nach des Dichters Darstellung! — ganz frei über sich verfügen kann, ebenso gut eine Prinzessin vorstellen als eine Hetäre. Am

Hofe selbst dürfte man an die reale Existenz dieser Dame überhaupt nicht geglaubt, zum mindesten aber die Liebesergüsse des Dichters und seine Andeutungen erlangter Gunst — ganz wie im Zeitalter der Troubadours — für eine poetische Fiktion (cuida) des Dichters gehalten haben.

Eine Stelle — allerdings nur eine einzige — scheint anzudeuten, daß Fauz verheiratet war. 42, 6 sagt Ibn al-Aḥnaf:

وقد حَسَبَتْ ذَنْبًا عَلَىَّ تَزَوُّجِى فَقُلْتُ كِلانا مُذْنِبٌ قد تَزَوَّجا

„Und sie hat es mir als Schuld angerechnet, daß ich mich verheiratet habe. — Da sagte ich: Ein jedes von uns beiden ist schuldig, sich verheiratet zu haben".

Für die Kreise der höheren Gesellschaft, die die Liebesdichtungen als Fiktionen hinnahm, war es bedeutungslos, ob der Dichter eine verheiratete oder unverheiratete Dame feierte. Nur der „Philister" konnte daran Anstoß nehmen. An solchen Philistern fehlte es natürlich auch im Islam nicht. Sogar in *Ag.* (VIII, 16) hören wir einen von ihnen — Abū'l-Hudail — grollen: يعقد الكفر والفجور فى شعره „Er verknüpft die Ungläubigkeit und die Sittenlosigkeit in seiner Dichtung".

* * *

Aus der Gesamtheit der Dichtungen Ibn al-Aḥnaf's ergibt sich ungefähr folgendes Bild des Verlaufes seiner (fiktiven) Liebeserlebnisse:

Die große und einzige Liebe des Dichters ist eine Jugendliebe (68, 18. 20—23; 69, 1):

يا فَوْزُ هل لَكِ أَنْ تَعُودِى لِلَّذِى كُنّا عليه مُنْذُ نَحْنُ صِغارُ
هل تَذْكُرِينَ بِدارِ بَكْرَةَ لَهْوَنا وَلَنا بِذاكَ مَخافَةٌ وَحِذارُ
مُتَطاعِمَيْنِ بِرِيقِنا فى خَلْوَةٍ مثل الفِراخِ تَزُقُّها الأَطْيارُ
ام تَذْكُرِينَ لِدَلْجَتِى مُتَنَكِّرًا وعلى فَرْوٌ عاتِقٌ وَخِمارُ
فَوَدِدْتُ أَنَّ الليل دامَ وأَنّه ذَهَبَ النهارُ فلا يكونَ نَهارُ
أَمّا لذلك حُرْمَةٌ محفوظةٌ أُفٍّ لِمَنْ هو قاطِعٌ غَدّارُ

„O Fauz, kannst du zurückkehren zu dem (Verhältnis), in dem wir standen, seit wir klein waren?

Denkst du noch an unser Spielen im Hause Bakra's, wobei wir voll Furcht und Vorsicht waren?

إنّ الغلام الذى أعطاكِ خاتَمه في سَطْحٍ أزْهَرَ قد أبْلاهُ ذِكْراكِ
ما زال بعدكِ مذ فارقتِهِ دَنِفًا يُمْسِى ويُصْبِحُ صَبًّا ليس ينساكِ
هل تعرفين العلاماتِ التى وَصَفَتْ إيّاكِ أعْنِى بما عَرَّضْتُ إيّاكِ

„Siehe der Jüngling, der dir seinen Siegelring gab auf der Terrasse eines weißglänzenden (Palastes), den hat die Erinnerung an dich verzehrt.

Seitdem du dich von ihm getrennt hast, ist er unaufhörlich krank; abends und morgens ist er der Liebe voll (und) vergißt dich nicht.

Kennst du die Zeichen, die dich schildern, das heißt mit denen ich dich (symbolisch) angedeutet habe?"

So ist aus der Jugendliebe ein neues Liebesverhältnis geworden. Die Verbindung ist hergestellt, der Bund mit einem Ring besiegelt, der vermutlich mit geheimnisvollen Zeichen, die sich auf Fauz bezogen, graviert war. Die hohe Zeit des glücklichen Liebesgestammels, des Werbens und Huldigens ist angebrochen. Die Äußerungen des Dichters, die dieser seligen Zeit der erwiderten oder doch huldvoll angenommenen Liebe entsprechen, sind so zahlreich, daß hier nur wenige Proben angeführt werden können.

In den Versen 62, 15—16 hält sich die Hingabe noch von rührseligem Überschwang frei:

إقْبَلُوا وُدّى فَقَدْ أهْدَيْتُهُ ثُمَّ كافُونِى بِصَدٍّ فَهُوَ وُدُّ
هٰذه نَفْسى لكم موهوبة خَيْرُ ما يُوهَبُ ما لا يُسْتَرَدُّ

„Nehmt meine Liebe an, ich mache sie zum Geschenk! Dann lohnet mich mit Abweisung — das ist Liebe!

Diese meine Seele ist euch geschenkt; das Beste, was geschenkt wird, ist das, wofür keine Gegengabe verlangt wird".

Höher gehen die Wogen des Gefühls bereits in den uns so vertraut klingenden Versen Diw. 83, 18—21:

„Ich meine — und ich habe keine wie dich erprobt — die Herzen aller Frauen der Welten sind nur Steine.

Laß mich schlafen, wenn mir von dir kein Besuch zuteil werden soll, vielleicht kommt ein Traumbild im Schlafe zu Besuch.

Ich weinte zu einer Schar von Flughühnern, als sie vor mir vorüberflogen, und sagte — denn meinesgleichen ist zum Weinen veranlagt —:

O Schar der Flughühner, ist keines unter euch, das mir seine Flügel leiht, damit ich zu der, die ich liebe, fliege?"

Und die lodernde Leidenschaft spricht bereits aus 113, 17—18:

هَلَّا رَحِمْتُمْ مَوْقِفِى بِفِنائِكُمْ مُتَحَيِّرًا لِنَسِيمِكُم أَتَنَشَّقُ
مُتَلَدِّدًا أَرْنُو الى مَنْ مَرَّ بى مثل الغَرِيق بمالقى يَتَعَلَّقُ

„Habt ihr denn kein Erbarmen mit meinem Stehen in Eurem Hofe? Sinnverwirrt ziehe ich euren Odem ein.

Entzückt umfange ich mit den Blicken jeden, der an mir vorübergeht, wie der Schiffbrüchige sich an das klammert, was er findet".

Wie das Verlangen immer leidenschaftlicher wird, so wird das Ziel dieses Verlangens immer kühner, und mit dem Ausdruck des sinnlichen Verlangens verbindet sich die Huldigung vor der Herrlichkeit der Geliebten.

Diw. 26, 7—8 wagt es der Dichter noch nicht, ein Zusammentreffen zu hoffen:

يا زَيْنَ مَنْ ولدتْ حواء مِنْ وَلَدٍ لَوْلاكِ لم تَمْلُحِ الدنيا ولم تَطِبِ
أمّا اللقاء فشيء لا أُؤَمِّلُهُ فَما يَضُرُّكِ لو ناجَيْتِ بِالكُتُبِ

„Du Schmuck derer, die Eva als Kinder hervorgebracht hat, ohne dich wäre die Welt nicht schön noch gut.

Was das Zusammentreffen angeht, so ist das etwas, was ich nicht hoffe; aber was würde es dir schaden, wenn du in Briefen vertraulich sprächest?"

Bis zur äußersten Grenze wagt sich die galante Huldigung vor, 26, 14:

لو عُبِدَ ٱلمخلوقُ مِن حُسْنِهِ لَأَصْبَحَتْ مالِكَتِى رَبَّا

„Wenn ein Geschöpf ob seiner Schönheit angebetet würde, so würde meine Königin zum (göttlichen) Herrn werden".

Und wie die Huldigung hart an die Gotteslästerung streift, so wagt sich auch das sinnliche Verlangen — allerdings vorsichtig — immer weiter vor, 86, 4—5 sagt er:

أَتَأْذَنُونَ لِصَبٍّ فى زِيارتكم فعندكم شَهَواتُ السَّمْعِ وَالبَصَرِ
لا يُضْمِرُ السوء إنْ طالَ الجُلوسُ به عَفُّ ٱلضَّمِيرِ ولكنْ فاسِقُ ٱلنَّظَرِ

„Werdet ihr einem Verliebten gestatten, euch zu besuchen, so daß bei euch Gelüste des Ohres und des Blickes vorhanden wären?

Nicht wird das Sündhafte verbergen, wenn man zu lange mit ihm beisammen ist, einer, dessen Inneres (zwar) keusch, dessen Blick aber unzüchtig ist."

In Liedern, die dazu bestimmt sind, eine vornehme Gesellschaft und auch das Ohr vornehmer Damen zu erfreuen, kann das letzte Ziel sinnlichen Verlangens kaum angedeutet, geschweige denn als erreicht geschildert werden. Und doch wäre das Bild der Liebe nicht vollständig, wenn der Dichter nicht auch von Liebesglück spräche. Die Gedichte, die ein wechselseitiges Liebesverhältnis zur Voraussetzung haben, sind bei Ibn al-Aḥnaf sogar sehr zahlreich; eine Zeitlang geht der Bote zwischen den Liebenden eifrig hin und her und ein lebhafter Briefwechsel findet statt.

„Wenn ich es ertrüge, würde ich nie ein Blatt schreiben und keinen Boten senden“ meint er 126, 3, aber die Verliebtheit läßt ihn sehnsüchtig auf den Boten warten (143, 7):

„So oft der Bote länger ausbleibt, bin ich mit mir selbst allein (تَفَرَّدتُ بنفسى) und zähle die Tage“.

Er beneidet den Boten um das Glück, Fauz zu schauen, 74, 10:

„O dieser Bote, der uns die Freude bringt! Siehe, es beneidet mein Auge sein Auge um den Anblick (der Geliebten)!“

Und selbst ein abweisendes Briefchen von der Geliebten ist noch willkommen, 94 ult.—95, 1:

„Der Bote ist mit einem Billett (قرطاس) gekommen und es hat meine Sehnsucht nach ihr geweckt; deshalb möchte ich lauter Billette von ihm erhalten.

Es enthält einen Vorwurf von ihr, indem sie mich daran erinnert, was es mit ihr sei — als ob ich [sie] vernachlässigte, vergäße“.

Solche Briefe mit Vorwürfen scheinen nicht selten gewesen zu sein; z. B. 17, 16—19:

„Sie schickte an mich ein versiegeltes Blatt — meine Seele ist das Lösegeld für seine Handschrift und den Schreiber!

Da erbrach ich es und las, was sie schrieb; und siehe, es war die Rede einer .... Scheltenden.

Ich sei, behauptet sie, der Liebe überdrüssig geworden, ich hätte die Verträge verraten“ usw.

Um so größer ist die Freude, wenn die Geliebte einen freundlichen Brief schreibt, 41, 6—8:

„So manches Blatt, das Verborgenes erzählt, von schöner Melodie

Ist gekommen, und es freute sich das Herz, da ich lange darauf gewartet hatte.

Und ich lachte, als ich es sah, und ich weinte, als ich es las“,

und 72, 18—19:

„Ein Schreiben kam zu mir von einer Königin mit ihrer Handschrift! Wie groß ist die Gnade und wie schwach der Dank!

Und es sprechen zu mir über ihre verborgensten Geheimnisse Finger, die mit ihrem Schreibstift einen Zauber geschrieben hatten".

Solch ein Briefchen wird dann als Heiligtum hochgehalten, 58, 1:

لمّا اتانى كتابٌ منكِ يا سَكَنِى   جعلتُه شَبَهَ التَّعْوِيذِ فى عَضُدِى

„Als zu mir ein Brief von Dir, o du mein Glück, kam, da legte ich es gleich einem Talisman an meinen Oberarm".

Natürlich wird der Dichter selbst nicht müde, an seine Geliebte zu schreiben. Die zartesten Huldigungen und Werbungen, später auch die ergreifendsten Klagen und Schilderungen der Seelennot kleidet er in die Form von Briefchen. Der Briefwechsel stellt die glücklichste Zeit in des Dichters Liebesleben dar, Diw. 164, 13—16 singt er:

وَكَمْ كَتَبْتُ كِتابًا   يَبْكِى له مَنْ قَرَاهُ

وقدْ أتانى جوابٌ   له فما انساهُ

انا الفداءُ لِمَنْ خَطَّه وَمَنْ أملاه

الشمسُ أحْسَنُ شىءٍ   رأيتُه حاشاهُ

„Wie viele Briefe habe ich geschrieben, die den Leser zum Weinen brachten!
Und ich erhielt darauf eine Antwort und ich werde sie nicht vergessen.
Ich bin das Lösegeld für den, der sie (die Antwort) schrieb und der sie diktierte.
Die Sonne ist das Schönste, was ich sah — außer ihr".

Da der Liebesverkehr hauptsächlich im Briefwechsel besteht, ist die Frage nach der Zuverlässigkeit des Boten von großer Bedeutung; denn Späher und Verleumder sind auf der Lauer. So sagt er 43, 19:

لعمرِىَ ما حَبْسِى كِتابِىَ عنكمُ   لِهَجْرٍ ولكنْ كثْرَةُ الرُّسْلِ تَفْضَحُ

„Bei meinem Leben! Nicht wegen einer Abkehr halte ich mein Schreiben an Euch zurück; sondern die Häufigkeit der Boten gefährdet die Ehre".

Und am Ende des gleichen Briefchens fügt er zur Beruhigung bei:

وهذا رسولى اعجم ليس يفصح

„Und dieser mein Bote ist ein Perser, der nicht gut Arabisch kann".

Da die Ehre der Dame auf dem Spiele steht, hat sie die Person des Boten zu bestimmen, 27, 11—12:

„Siehe, o Fauz, der Bote, bei dem unsere Geheimnisse begraben waren, ist weggegangen;

So bezeichne Du mir als Nachfolger einen Boten, der behutsam ist; er taugt nicht, wenn er verrät oder lügt".

Die Irreführung der Späher und Verleumder war die notwendige Voraussetzung eines Briefwechsels. 17, 11—14 schildert der Dichter recht anschaulich die Verhältnisse:

„Ich hatte an Ẓalūm geschrieben; sie aber gab mir keine Antwort und sagte: Ich habe ihm nichts zu antworten.

Und als meine Seele schon verzweifelt war, da kam zu mir — als die Verleumder nicht auf sie achteten — ein Brief.

Ein Brief kam, während die Späher mich rings umgaben. So oft ein Vogel an mir vorbeifliegt, schöpfen sie Verdacht.

Hat sie denn nicht genau gewußt, daß meine Leute Augen und Beobachtung auf mich richten?".

Um die Späher irrezuführen, wird der Botendienst neu geregelt, 130, 18—131, 2:

„Siehe, wenn sie bei dir meinen Boten sehen, so führen sie als Beweis an, was sie sahen; und das ist ein (schlagender) Beweis.

Drum sieh dich nach einem um, den du des Geheimnisses für würdig hältst, und mache ihn zum Boten an meinen Boten!

Denn wenn sich ihr (der Boten) Auftrag nicht auf uns erstreckt, so findet ihre (der Späher) Vermutung nicht den Weg zu uns".

Das Ziel eines so lebhaften brieflichen Verkehres konnte nicht für immer auf die Darbringung und Entgegennahme galanter Huldigungen beschränkt bleiben. Wenn es sich auch von seiten des Dichters nur um eine Fiktion handelte und auf seiten der gefeierten Dame höchstens an ein scheinbares Entgegenkommen — ein bel semblar — zu denken ist, so durfte im Gesamtbilde der Liebe, wie es unser Dichter bietet, auch der Höhepunkt nicht ganz fehlen. Der Charakter des Gesellschaftsliedes gebot freilich, daß dieser Höhepunkt in nicht ganz unzweideutiger und — wie bei den ältesten Troubadours — immer in der Form der Erinnerung an genossenes Glück angedeutet wurde.

Sehr fein schildert der Dichter seine Befangenheit beim (ersten?) Stelldichein, 70, 1—3:

هل تذكرين فَدَتْكِ النَّفسُ مَجْلِسَنا   يَوْمَ اللقاء فَلَمْ أَنْطِقْ مِنَ الحَصَرِ

لا أَرْفَعُ الطَّرْفَ حَوْلِي حِينَ أَرْقُبُهُ   بُقْيَا عليكِ وكُلُّ الحَزْمِ فى الحَذَرِ

قالتْ قَعَدْتَ فَلَمْ تَنْظُرْ فَقُلْتُ لها   شغلتِ قلبى فلم أَقْدِرْ على النَّظَرِ

„Denkst du noch — mein Leben sei dein Lösegeld! — an unser Beisammensein am Tage der Begegnung? Ich sprach nicht vor Beklemmung.

Ich erhob meinen Blick nicht um mich her, da ich ihn unablässig auf dir ruhen ließ, während doch mein ganzes Sinnen auf die Hut (vor Spähern) gerichtet sein mußte.

Sie sagte: Du sitzest da und blickst nicht auf; und ich antwortete: Du hast mein Herz beschäftigt, da konnte ich nicht aufblicken".

Das Liebesverlangen überwindet schließlich die Furcht vor Lauschern und Spähern, wie 142, 14—15:

هل تذكرين حـــديثَنا والليلُ مُسْوَدٌّ بَهِيمُ
اذ نحن نَعْصِى فى الهوى قَوْلَ ٱلْوُشاةِ وَمَنْ يَلومُ

„Denkst du an unser Reden, während die Nacht tiefdunkel war? Da trotzten wir im Liebesbegehren dem Gerede der Verleumder und Tadler"

Die Anspielungen auf die höchsten Grade der Leidenschaft — nach altem Herkommen immer auf einen „Freund" (حبيب, masc.) bezogen — sind selten und dann in so dunklen Wendungen gehalten, daß sie nicht mit Sicherheit gedeutet werden können, z. B. 108, 20—23:

باتَ ٱلمحبّانِ فى خوفٍ وَإِشفاق فالحمد لله رب النعمة الواق
يا ساقِىَ الماء مِن فيه وشارِبَهُ مِنْ فى مُعانِقِهِ أَفْدِيك مِن ساق
ما نِلْتُ من هذه الدنيا وَلَذّتِها كَشَرْبَةٍ نِلْتُها فى ٱلبيت ذى الطاقِ
سُقْيًا لِلَيْلَةِ فَوْزٍ لو تَعُودُ لَنا قد أَحْرَقَتْ لُبَّ قلبى أَىَّ إِحْراقِ

„Die zwei Liebenden haben die Nacht verbracht in Furcht und Ängsten; das Lob sei Allah, dem Herrn der Gnade, dem Behüter!

O du, der das Wasser aus seinem Munde zu trinken gibt und es trinkt aus dem Munde des ihn umarmenden, ich gebe mein Leben hin für dich als Schenken.

Nicht habe ich von dieser Welt und ihrer Sinneslust etwas erlangt gleich dem Trunk, den ich im gewölbten Hause erlangte.

Regen (d. h. Heil) über die Nacht der Fauz! O daß sie doch wiederkehrte für uns! Sie hat das Innerste meines Herzens verbrannt, wie sehr verbrannt!"

Diese eine Probe dürfte beweisen, daß der Dichter seine Liebe nicht als zu allen Zeiten wunschlos und unerwidert hinstellt. Aber gerade weil er die Liebe von allen Seiten und in allen Phasen darstellen wollte, mußte der Gesamteindruck seiner Ergüsse die Auf-

fassung bekunden, daß in der Liebe das Glück kurz, der Rausch flüchtig, das Leid aber lang ist. Die Töne des Glückes gehen unter in der Fülle der Klagen über eine hoffnungslos gewordene Liebe.

Auch in der Darstellung des Liebesleides lassen sich alle Phasen unterscheiden: wir sehen am heiteren Himmel des Liebesglückes die ersten, bald wieder schwindenden Wölkchen aufsteigen. Die Verse 54, 23—55, 3 dürfen wir wohl auf Fauz beziehen[1].

„Und wahrlich, manchmal spreche ich zu ihr, indes meine Träne fließt: Weshalb schiltst du mich, wie ein Zorniger schilt?

Hältst du mich wegen der Rede eines frevelnden Verleumders ferne — meine Seele ist dein Lösegeld — oder wegen einer einzigen Schuld?[2]

Wenn es eine Schuld ist, die ich aus Unwissenheit begangen habe, so verzeihe, und ich will die Schuld nicht wieder begehen!

Da antwortete sie mir lächelnd, ohne sich mir zuzuwenden: Hinweg! Du sollst schonungslos bestraft werden".

Auch das Ränkespiel einer Dienerin der Geliebten, die Botendienste geleistet und den Dichter verklatscht hat, vermag er zu durchkreuzen (34, 5—17; 51, 19—52, 11).

Gefährlicher aber als der Zorn ist für die Liebe der Überdruß (ملل). Der Dichter ahnt, daß er diese Gefahr kaum überwinden werde. Dīw. 77, 2—4 verrät die ersten Zweifel in dieser Richtung:

„Wüßte ich doch, wie es um ihren Bund steht, ob er noch ist, wie er war, oder ob er sich geändert hat.

Und wenn der Lauf des Schicksals ihre Liebe ändern und die Länge der Zeit sie beseitigen sollte, so daß sie sich abwendet:

Ich bleibe bei der Liebe, keine andere (Geliebte) für sie eintauschend, bis ich sterbe und begraben werde".

Die Befürchtung wird zur Gewißheit, 25, 2:

تَنَاسَانِى الحَبِيبُ وَمَلَّ وَصْلِى   وَصَدَّ فلا رَسولَ وَلا كِتابا

„Die Geliebte tut, als ob sie mich vergessen habe, sie ist der Verbindung mit mir überdrüssig und weist (mich) ab; daher kein Bote und kein Brief".

Noch versucht der Dichter, die erkaltenden Gefühle der Geliebten wieder zu beleben. Er klagt, daß es noch zu früh sei, die Beziehungen zu lösen, 128, 9:

---

1 Da die angesprochene Person in diesem Gedichte immer als maskulin erscheint, wäre es allerdings auch denkbar, daß das Gedicht an Hārūn ar-Rašīd gerichtet ist.

2 Ich lese hier واحد statt واجد, das schon im vorhergehenden Verse den Reim bildet.

وَمَلِلْتِ سَيِّدَتِى مُواصَلَتِى   مِنْ قَبْلِ أَن يَسْتَحْكِمَ ٱلْوَصْلُ

„Und du bist, o meine Herrin, der Verbindung mit mir überdrüssig geworden, ehe noch die Verbindung recht befestigt war".

Er versucht, sie durch Verzicht, durch Geduld, durch Selbsterniedrigung wiederzugewinnen, 140, 7—10:

„O du, der ich ins Herz gesäet eine neue und eine alte Liebe!

Ich habe dir entsagt, als ich die Hartherzigkeit sah, wenn auch deine Abkehr von dir für mich gar schwer war.

Und ich zwang mich zur Geduld, und als ich sah, daß die Geduld nicht das Richtige sei,

Da legte ich für dich die Wange auf die Erde; siehe, ich halte das für einen gewaltigen Gewinn".

Aber auch das ist vergeblich und der Dichter muß sich in die Tatsache finden, daß der Bruch endgültig ist.

Damit beginnt die letzte und längste Phase seines Liebeslebens, die Zeit der endlosen Klagen, der Aufdeckung und Zergliederung seiner Seelennot. Das Gedichtchen 134, 14—20 klingt wie eine Aufschrift über dem Eingang zum Purgatorium der Liebe, und schließt mit dem Schrei:

لَيْتَ حَظِّى مِنْكِ يا سَيِّدَتِى   نَظْرَةٌ أَنْظُرُهَا فى كُلِّ عامٍ

„Wäre doch mein Anteil an dir, o meine Herrin, ein Blick, den ich tun darf in jedem Jahre!"

Aber auch dieser letzte Wunsch, der Geliebten räumlich nahe zu sein, soll ihm zeitweise versagt sein. Das Motiv der räumlichen Trennung gehört ja zum vollen Bild des Liebeslebens, des Troubadours sowohl, der ins heilige Land zieht, wie des islamischen Sängers, dessen Geliebte nach Mekka pilgert.

Diese Wallfahrt nach Mekka ist das einzige, was wir von den Lebensschicksalen der Fauz hören. Aus dem Dīwān erfahren wir nur die Tatsache des *Ḥaǧǧ*, nichts über den Zeitpunkt, den Anlaß, die Dauer. In *Aġ.* ist die auf dem Dīwān beruhende Nachricht, daß Fauz eine *Ǧārija* des Muḥammed Ibn al-Manṣūr gewesen sei, mit der gleichfalls dem Dīwān entnommenen Tatsache des *Ḥaǧǧ* verknüpft durch die Bemerkung (XV, 141): „Dann kaufte sie einer der jungen Barmekiden, machte sie frei und unternahm mit ihr den *Ḥaǧǧ*". Ob dieser Nachricht irgendeine Wirklichkeit zugrunde liegt, ist zweifelhaft. Da der Dichter den wahren Namen seiner Geliebten niemals

nannte, so konnte er in das System seines „Liebeswahnes" sehr wohl eine zeitweise, räumliche Trennung hineindichten. Es wäre geradezu auffallend, wenn er das uralte Motiv der räumlichen Trennung, das auch den Ausgangspunkt des elegischen Liebeseingangs der altarabischen Qasīde bildete, ganz hätte brach liegen lassen. Die Fiktion des *Ḥaǧǧ* gab dem Dichter die Möglichkeit, in sein Liebesleben eine neue Note zu bringen und seine Dichtungen um eine Anzahl „canzoni di lontananza" zu bereichern.

Der *Ḥaǧǧ* der Geliebten war übrigens nicht die einzige räumliche Trennung der Liebenden; auch als der Dichter den Chalifen auf dem Feldzuge nach Chorāsān begleiten mußte, hatte er Gelegenheit, seiner Sehnsucht nach Fauz Ausdruck zu geben. Aber die wenigen, auf diese wirkliche Trennung bezüglichen Gedichtchen (z. B. 18, 7—10; 21, 9—12; 28, 12—14) bewegen sich nur in Gemeinplätzen und sind für das Gesamtbild des Liebeslebens des Dichters bedeutungslos.

Die auf den *Ḥaǧǧ* bezüglichen Gedichte dagegen bilden einen wesentlichen Bestandteil des Liebesromanes. Wir hören den Dichter klagen, daß Fauz ohne Abschied von ihm geht (127, 10—12), daß sie ihm den Zeitpunkt des Aufbruches verheimlichte (78, 12—13), wir hören ihn seine Sehnsucht klagen (110, 6—17), Nachrichten über Fauz einholen (89, 10—19), dem Wind seine Grüße anvertrauen (115, 16—17) und um die Wiederkehr der Geliebten beten, 153, 8—12:

„O Herr, gib uns zurück, was uns Gesellschaft war und Zier!

Ohne die wir uns des Lebens nicht freuen, bis sie (wieder) bei uns ist.

O du, die zu lieben meinem Herzen bestimmt ist als Verhängnis und Unglück,

Seitdem du fort bist, habe ich nicht aufgehört, am meisten von allen Menschen am Auge zu kranken.

Dieser dein *Ḥaǧǧ* ist nichts als eine Prüfung für uns".

Schließlich macht er sich selbst auf, dorthin zu pilgern, wo die Geliebte weilt, 75, 19—76, 2:

„Sahst du nicht, wie ich mein Leben verzehrte im Streben nach ihr, und das Streben nach ihr ist schwierig.

Und da ich nichts fand, was mich ihr nahegebracht hätte, und da ich der Dinge müde war,

Machte ich den *Ḥaǧǧ* und sagte: Ẓalūm hat den *Ḥaǧǧ* gemacht; so wird mich und sie die Reise vereinen".

Deutlicher als irgendwo tritt in der Episode des *Ḥaǧǧ* der fiktive Charakter der Dichtung Ibn al-Aḥnaf's zutage. Nur weil

man in der Hofgesellschaft diesen fiktiven Charakter voraussetzte, war es möglich, daß der Dichter in scheinbarer Offenheit es aussprach, daß er gleichzeitig den *Ḥaǧǧ* unternehmen wolle, um mit der Geliebten — deren Begleiter (Saʿīd Ibn ʿOṯmān) er nannte (43, 5)! — zusammen zu sein. Solche Kühnheiten der Fiktion haben sicherlich erheiternd auf die Hofgesellschaft gewirkt, wie ja auch das Ansinnen des Troubadours an die Frau des anwesenden Ritters als harmlose Fiktion lächelnd hingenommen wurde.

Endlich ist Fauz wieder vom *Ḥaǧǧ* zurückgekehrt; der Dichter äußert seine Freude, nicht in den schalen Versen, die ihm *Aġ.* XV, 141 untergeschoben werden (sie sind im Dīw. nicht enthalten), sondern in den temperamentvolleren, 56, 13—18:

„Nun hat Allah meine Vereinigung mit eurer Nähe wiederhergestellt, nachdem sie — o meine Seele sei das Lösegeld! — gelöst gewesen war.

Und mein Schlaf ist wiedergekehrt, nachdem der Schlummer mein Auge tyrannisiert und es an Stelle seiner Wonnen die Schlaflosigkeit eingetauscht hatte.

Und es war, als du abwesend warst, mein Herz aus meinem Leibe abwesend, und eine Sorge hinterblieben, die das Innere zermürbte.

Und ich war von allen Geschöpfen Allahs am kranksten am Auge und am längsten traurig ob meiner Verlassenheit.

Nun ist das Auge getröstet, o meine Seele, durch eure Nähe, und meine Sorge ist fort und mein Geist (wieder) zum Körper gekommen.

Und Gott sei das Lob, dem Gnadenspender, o du mein Glück (يا سكنى) — viel Lob sei ihm immerdar, ewig!"

Diese Verse enthalten bezeichnenderweise keine Anspielung auf eine inzwischen eingetretene Versöhnung, eine Erneuerung der alten, engen Beziehungen. Es ist nur vom Trost der Augen die Rede, die nun die Geliebte wieder schauen dürfen; denn der Dichter steht bereits in der letzten Phase des Liebeslebens: der hoffnungslosen Liebe.

Die hoffnungslose Liebe — die ja auch das Hauptthema der Troubadours ist — nimmt in des Dichters Liebesleben den breitesten Raum ein, sie ist die Quelle der endlosen Klagen und Analysen des physischen und seelischen Zustandes. Aus der Fülle solcher Ergüsse können hier nur einige wenige Proben gegeben werden, die bei der Gleichförmigkeit gerade dieser Art von Liebesäußerungen genügen dürften, um die verschiedenen Stufen des Liebesleides zu charakterisieren.

Aus der Enttäuschung über die Abkehr der Geliebten spricht zunächst noch eine leise Hoffnung, z. B. 157, 10—13:

„Nach dir möge niemand mehr mich täuschen; nachdem sich mir an dir (verschiedene) Farben gezeigt haben.

Wenn du dich also geändert hast, was für einen Ausweg gibt es für mich? Ich besitze keine Macht über dein Herz.

Ich harre geduldig aus, bis der Tod mich fortnimmt von dir, indes mein Herz voll ist von dir.

Siehe, derjenige, der sie (d. h. die Menschen) ändert, vermag auch zu bewirken, daß sie zurückkehren zu dem, was sie waren".

Je mehr die Hoffnung schwindet, desto mehr faßt die Trauer Wurzel, z. B. 80, 6—7:

„So oft ich die Geduld rufe nach dir (d. h. nach deiner Abkehr) und das Weinen, antwortet das Weinen gehorsam, und nicht antwortet die Geduld.

Wenn du also die Hoffnung auf dich abschneidest, siehe, so bleibt die Trauer um dich, so lange die Zeit bleibt".

Schon hat er seine Wünsche und Hoffnungen auf ein Mindestmaß herabgesetzt, 51, 15—17:

„Siehe, wenn ich dich auch nicht (mehr) sehe und nicht mehr danach begehre bis ans Ende der Ewigkeit,

So bin ich zufrieden mit dem Gruße, der mich erreicht; ich heile meinen Liebesdurst damit von der Leidenschaftlichkeit.

Und ich vertreibe den Kummer durch den Trost, wenn ich die Gewißheit habe, daß wir Nachbarn sind an einem Orte".

Zuletzt aber entringt ihm die Erbitterung den Schrei (64, 6):

إِنِّى بُلِيتُ بِشَخْصٍ ليس يُنْصِفُنى   باغٍ لِقَتْلِى وَرَبِّى مِنْهُ لِى جارُ

„Siehe, ich bin heimgesucht von einer Person, die mich nicht gerecht behandelt, die nach meiner Ermordung begehrt, während Allah mir dagegen Schutzherr ist".

Nun bleibt ihm nur noch übrig, seine eigene Qual zu beschreiben, bald in grellen, bald in matten Farben. Nur ein Beispiel von den zahllosen, 12, 5—10:

„Wie reißt die Trennung die Wunde der Herzen auf! Sie hat mein Haupt grau gemacht vor der Zeit des Alterns.

Es hat meinen Leib abgemagert und meine Knochen ausgezehrt die Glut der Hitze der Trennung von der Geliebten.

Nicht hat das Unglück und seinen Geschmack gekostet, wer an der Pein des Liebesverlangens keinen Anteil hatte.

Ich klage zu Gott das Liebesverlangen nach einer jungen Gazelle, die an mir vorbeigeht, indem sie sich wiegt wie eine Weide.

Lieblich wie der Vollmond, im Auge einen Zauber, durch den sie die Früchte der Herzen pflückt,

Hat sie mein Herz durch die Leidenschaft der Liebe zu ihr zurückgelassen mit einer Krankheit, für die es keinen Arzt gibt".

Das alte Motiv der Liebeskrankheit, das schon den antiken Dichtern geläufig war, kehrt in zahlreichen Variationen wieder, z. B. 5, 3—6:

„Es geizte der Arzt gegen den sich verzehrenden Kranken mit seinem Heilmittel.

Was soll der traurige Verliebte machen, den die von ihm treu geliebten Leute hart behandelt haben?

Es gibt nichts für ihn als Geduld, bis er an seiner Krankheit stirbt —

Oder genest von dem, was er in sich trägt, sobald er sich mit seinem Weinen in die Einsamkeit zurückzieht".

Das Leben ohne Liebeserfolg erscheint ihm zwecklos, 21, 2—4:

قد كنتُ أبكى وأنتِ راضيةٌ   حِذارَ هذا الصدودِ والغَضَبِ
فاليومَ اذ حلّ يا ظلومُ الذى   حاذرتُ أَلْقى الوفاةَ عن كَثَبِ
إن دامَ ذا الهَجْرُ يا ظلومُ ولا   دامَ فما لى فى العيش من أَرَبِ

„Als du noch entgegenkommend warst, pflegte ich zu weinen, aus Ängstlichkeit vor dieser Abwendung und dem Zorne;

Und heute, da stattfindet, o Ẓalūm, was ich befürchtete, stehe ich am Rande des Todes.

Wenn diese Abkehr andauert, o Ẓalūm, — und sie möge nicht andauern! — so habe ich im Leben kein Ziel mehr".

Nach heftigen Gemütsschwankungen ergibt er sich in sein Schicksal, 160, 7—10:

أَدَّبَنِى الدهرُ بِخِذْلانِ   أَنْكَرْتُهُ من بعد عِرْفانِ
وَصِرْتُ فَرْدًا من خليلى الذى   كانت به تُورِقُ أغصانِى
فالحمد للّه على ما قضى   لم تَدُمِ الدنيا لِإنسانِ

„Das Schicksal hat mich gebildet durch ein Imstichlassen, das ich nicht kannte, nach dem es mir vorher günstig gewesen war.

Und ich bin entblößt von meiner Freundin, durch die (einst) meine Äste belaubt waren.

So sei denn Gott gelobt für das, was er verhängt hat! Die Welt dauert für keinen Menschen ewig".

* * *

Der Zweck der höfischen Liebesdichtung und des sie verwertenden und verbreitenden Liebessanges war also nicht die tatsächliche Werbung um eine bestimmte Frau, sondern die Darstellung der Liebe als einer das Leben des Mannes beherrschenden, höchstes Glück und tiefstes Leid bewirkenden Macht.

Neben der Andeutung, Schilderung und Zergliederung der einzelnen Phasen des Liebeslebens geht deshalb die Lehre von der Liebe einher, die sich entweder in die Form der Reflexionen des Dichters kleidet oder in die Form der Beteuerung, die Gesetze der Liebe gekannt und nicht verletzt zu haben. Aus den überaus zahlreichen Gedichten, Versen und Versteilen dieses Inhalts ließe sich wohl der vollkommene Codex der Liebe zusammenstellen, wie er zur Zeit des Dichters galt. Hier können wieder nur die wichtigsten Punkte in einzelnen Proben dargestellt werden.

Grundlegend für die ganze Theorie der Liebe und von hochster Bedeutung für die Beurteilung des Verhältnisses zum abendländischen Minnesang ist der Liebesbegriff, d. h. die ethische Wertung der Liebe. WILLIBALD SCHROETTER sagt in seiner Studie über *Ovid und die Troubadours* ebenso knapp wie richtig: Ovid sagt: Die Liebe erniedrigt — die Troubadours sagen: Die Liebe veredelt.

Ibn al-Aḥnaf's Auffassung ist identisch mit derjenigen der Troubadours.

Wie Bernart von Ventadorn (ed. APPEL, Nr. 24 III) singt

Ben a mauvais cor e mendic
qui ama e no·s melhura

„Wohl hat ein schlechtes und erbärmliches Herz, wer liebt und nicht besser wird",

so verkündet auch Ibn al-Aḥnaf, 112, 3:

وما النّاسُ إلّا العاشقون ذوو الهوى   ولا خَيْرَ فِيمَنْ لا يُحِبُّ ولا يَعْشَقْ

„Nur das sind Menschen, die verliebt sind und voll Liebesverlangen, und nichts gutes ist an dem, der nicht liebt und nicht verliebt ist".

Wiederholt spricht er vom Heiligtum der Liebe — حُرْمَةُ الحُبّ — z. B. 21, 19:

„Ich werde behüten — und es bedarf auf meiner Seite keines Hütens — und ich werde aufbewahren, was du verloren gehen ließest vom Heiligtum der Liebe".

Und am allerdeutlichsten spricht er seine Auffassung vom ethischen Werte der Liebe aus im Schlußvers eines Gedichts, 70, 6:

لا عارَ فى الحُبِّ إنَّ الحُبَّ مَكْرُمَةٌ

„Es ist keine Schande an der Liebe: Siehe, die Liebe ist eine edle Tugend".

Nächst dieser Grundanschauung vom ethischen Wert der Liebe tritt am schärfsten die Vorstellung hervor, daß die Liebe eine Seelenverschmelzung sei. Körper und Geist (روح — جسد) erscheinen als etwas Wesensverschiedenes: die Vereinigung der Körper mag versagt bleiben — die Vereinigung des Geistes in einem Leibe kann niemand verhindern, 63, 3:

فإنّ خالِقَنا للحُبِّ مُبْتَدِعًا ‌ ‌ ‌ ‌ لم يُفْرِدِ الرّوحَ لَمّا أفْرَدَ الجَسَدَا

„Siehe unser Schöpfer hat, als er die Liebe neu erschuf, den Geist (روح) nicht isoliert, als er den Körper isolierte".

Der Geist (روح) der Liebenden ist also über die Schranken des Körpers erhaben, 60, 2—3:

„Allah hat mit meinem Geiste ihren Geist vermischt; und so sind sie beide in meinem Körper ein Einziges.

Und er (der Körper) lebt immerfort, so lange sie beide beisammen sind; sobald sie sich aber trennen, stirbt der Körper".

So bedeutet die Liebe einen bestimmten psycho-physischen Zustand, der so ausgeprägt ist, daß er sich nicht verbergen läßt. Zahllose Male kehrt der Gedanke wieder, daß der Liebende seine Liebe geheimhalten will, aber es liegt im Wesen der Liebe, daß sie sich nicht verheimlichen läßt. Z. B. 52, 8—9:

أمّا الهَوَى فَهُوَ شَيءٌ لا خفاء به ‌ ‌ ‌ ‌ شَتّانَ بين سَبيلِ الغَيِّ والرَّشَدِ

إنّ المُحِبّينَ قَومٌ بين أعْيُنِهم ‌ ‌ ‌ ‌ وَسْمٌ مِنَ الحُبِّ لا يَخْفَى على أحَدِ

„Was die Liebe betrifft, so ist sie etwas, was sich nicht verbergen läßt[1] — es ist ein Unterschied (zwischen Liebenden und Nichtliebenden), wie zwischen dem Wege des Irrtums und dem rechten Wege.

---

1 Es ist im Texte خفاء zu lesen statt جفاء.

Siehe, die Liebenden sind Leute, die zwischen ihren Augen ein Mal der Liebe tragen, das niemandem verborgen bleibt".

Mit unbezwingbarer Macht ergreift das Liebesverlangen (هوى) Besitz von dem ganzen Wesen des Verliebten; denn die Liebe ist eine Macht. 162, 14—16 schildert besonders anschaulich die umwälzende Macht der Liebe:

مَلَكَ الثلاثُ الآنِساتُ عِنانِى وَحَلَلْنَ مِن قَلْبِى بِكلّ مكانِ
ما لى تُطاوِعُنِى البَرِيَّةُ كلُّها وأُطِيعُهُنَّ وهُنَّ فى عِصْيانِى
ما ذاكَ إلّا أَنَّ سُلْطانَ الهَوَى وَبِهِ قَوِينَ أَعَزُّ مِنْ سُلْطانِى

„Die drei Wohlvertrauten (Buchstaben[1]) haben die Herrschaft über mich gewonnen; und sie haben an jedem Platze meines Herzens sich niedergelassen.

Wie kommt es doch: alle Geschöpfe sind mir willfährig — während ich ihnen (diesen „Dreien") gehorche und sie in Aufruhr gegen mich sind.

Das ist nichts anderes, als daß die Macht des Liebesverlangens — und durch sie sind sie stark — gewaltiger ist als meine Macht".

So wird die Liebe selbst personifiziert; sie erscheint als die Herrscherin, an deren Pforte sich der Dichter heranwagt (113, 14); ihre Soldaten (عسكر الحب) besitzen das Herz des Verliebten (137 ult.). Andererseits erscheinen die Verliebten als die Gefolgschaft der Herrscherin Liebe, und unser Dichter möchte der „Bannerträger der Liebenden" (صاحب راية العُشّاق) genannt werden (114, 4).

Als Bannerträger d. h. Führer der Liebenden fühlt sich der Dichter berufen, die Gesetze der Liebe (das ensenhamen der Troubadours)[2] zu lehren.

Als die höchsten Pflichten gelten ihm die Treue, die Verschwiegenheit und die Unterwürfigkeit.

Das ausschließliche Werben und Klagen um eine Geliebte ist eine so eindringliche Lehre der Treue, daß es eines Nachweises aus einzelnen Stellen nicht bedarf, obwohl es an solchen nicht fehlen würde (z. B. 25, 19—20 u. a.). Das Prinzip der Treue gegen die eine Geliebte, die das weibliche Ideal verkörpert, ist bei dem islamischen Liebesdichter stärker betont als bei den christlichen Troubadours,

1 Die „Drei Wohlvertrauten" (الثلاث الآنسات) sind die drei Buchstaben des Wortes هوى (Liebesverlangen).

2 Vgl. hierzu Joseph Anglade, *Les Troubadours*, Paris 1908, chap. IV.

die vielfach ihre Herrin wechselten, und deren ältester, Wilhelm von Poitou, sich einer bedenklichen Vielseitigkeit zu rühmen pflegte.

Nächst der Treue ist die Verschwiegenheit eine der Hauptpflichten des höfischen Liebeslebens. Unser Dichter wird nicht müde, immer wieder zu beteuern, in welchem Umfange er dieser Pflicht nachkomme. Vor allem hält er sich an das Namensverbot gebunden, 86, 10:

قالوا كَتَمْتَ ٱسْمَهَا فَٱنْعَتْ مَحَاسِنَهَا وذاك خَطْبٌ جليلٌ غيرُ محقورِ

„Sie sagten: Du hältst ihren Namen geheim; so beschreibe (wenigstens) ihre Schönheiten; denn das ist eine vornehme, keine verächtliche Sache“.

Um ja nicht in Gefahr zu kommen, seine Geheimnisse zu verraten, meidet er die Trinkgelage (71 ult.):

„Ich verließ die Zechgenossen aus Furcht vor Trunkenheit; denn wenn ein junger Mann betrunken ist, verliert er seine Geheimnisse.“

Die Verpflichtung, den Namen der Geliebten geheimzuhalten, berechtigt zu Lüge und Irreführung, z. B. 4, 4:

ما زِلْتُ أَكْذِبُهُمْ وَأَكْتُمُهُمْ حتّى شُهِرْتُ بِغَيْرِ مَنْ أَهْوَى

„Ich hörte nicht auf, sie zu belügen und ihnen zu verheimlichen, bis ich durch eine andere als diejenige, die ich liebte, bekannt war“.

Das Motiv der Irreführung gehört zu des Dichters Lieblingsthemen; er gewinnt ihm immer neue Seiten ab; z. B. 128, 2—3:

„Ich weine über den Osten, wenn ihre Wohnstätten gen Westen liegen — aus Furcht vor dem Gerede.

Ich sage: „An der Wange ist ein Muttermal“, wenn ich sie beschreibe, aus Furcht vor den Verleumdern, während (in Wirklichkeit) kein Muttermal an der Wange ist“.

Die Verleumder und Ohrenbläser (وشاة) zu täuschen, ist jedes Mittel recht, sogar das Mittel der zur Schau getragenen Untreue; z. B. 78, 7—8:

„Und ich löse ein Verhältnis, damit man sage: er hat schon vergessen — während ich doch die Liebe zu dir nicht vergesse bis zur Auferstehung (der Toten).

Aber wenn der Liebende um das, was er liebt, besorgt ist, so täuscht er den Leuten die Abkehr (von der Geliebten) vor“.

Wie weit sich die poetische Fiktion von der Wirklichkeit entfernt, dafür ist ein besonders hübsches Beispiel 159, 18:

سَأَسْكُتُ كَيْلا يَعْلَمَ ٱلنّاسُ مَنْطِقِى وَتَسْلَمَ مِن أَهْلِ الوِشايَةِ والضِّغْنِ

„Ich werde schweigen, damit die Menschen meine Reden nicht erfahren und wir sicher sind vor den Leuten der Verleumdung und des Hasses".

Der Dichter vergißt hier und macht seine Zuhörer vergessen, daß er sein Leben lang nichts anderes tat als über seine Liebe sprechen. Die Fiktion des Schweigens ist hier deutlich als eine bloße Form der Darstellung der Schweigepflicht erkennbar.

Den Höhepunkt der Liebespflichten bildet die Unterwürfigkeit gegenüber der Geliebten und die Huldigung an sie.

Die Frage, wie weit die von den Troubadours besungenen Damen tatsächlich „Verwandte, wo nicht die Gattin des Gönners, in deren Schloß er sich aufhielt",[1] waren, ist noch nicht widerspruchslos geklärt[2]. Und wie der soziale Rang der von den Troubadours gefeierten Damen nicht unbestritten ist, so schwankt auch die Auffassung, ob die Versicherungen des Frauendienstes wörtlich oder nur bildlich zu verstehen seien[3]. Da K. BURDACH (1082) die „innige und zarte Hingabe an eine edle, hochstehende, mächtige Frau" als das Wesen der Minne auffaßt und auf die soziale Stellung einerseits des Dichters, andererseits der besungenen Frau das größte Gewicht legt, so sei hier — als Unterlage für weitere Untersuchungen — das Unterwürfigkeitsverhältnis unseres Dichters zu seiner Dame soweit als möglich klargestellt.

Die Unterwürfigkeit des Dichters gegenüber seiner angebeteten Dame wird verglichen mit dem Verhältnis des Kindes zum Vater, 47, 17—18:

„Und ich sehe uns: wenn wir uns treffen, senke ich den Blick vor ihr und es gibt für mich kein Michabwenden

Aus Ehrfurcht vor ihrer Majestät, so wie das Kind vor dem Vater zurücksteht" (هَيْبَةً من جَلالِها مثل ما يقصر من دون والد مولود).

Und wie das Kind in der Autorität der Eltern das göttliche

---

1 FRIEDRICH DIEZ bei WECHSLER, l. c. 113.

2 Vgl. C. APPEL, *Bernart von Ventadorn*, p. XXVIII: „Freilich werden wir uns als die geliebten Damen der Troubadours nicht nur fürstliche Damen vorstellen müssen, wie die Biographen beinahe als selbstverständlich voraussetzen, die Lieder aber keineswegs erweisen" und ibid. p. LXXXII: „Natürlich ist die Dame hochgestellt, aber die Ausdrücke des Dichters lassen es immer zweifelhaft, ob sie sich auf die gesellschaftliche Stellung der Dame oder ihre Vorzüge im allgemeinen beziehen . . ."

3 WECHSLER, l. c. 177: „Feudale Vorstellungen' wurden bald zu bloßem Stilmittel . . ., aber es wäre ein großer Irrtum, von diesem Eindrucke aus das feudale Element als eine nur äußerliche Rhetorik abtun zu wollen".

Gesetz erblickt, so nimmt unser Dichter die Liebe als göttliche Fügung hin, 92, 5:

„Der Liebe mich ergebend, bin ich zufrieden mit dem, was Allah über mein Haupt geschrieben (d. h. über mich verhängt) hat",

und er beteuert seinen Gehorsam gegen die Geliebte, 153, 14:

„Ich bin das gehorsamste von allen Geschöpfen Allahs geworden freiwillig, gegen das ungehorsamste der Geschöpfe Allahs".

Zum Beweis seiner unbedingten Unterwürfigkeit fordert er sie auf, mit ihm ganz nach ihrer Laune zu verfahren, 37, 16:

„Tue uns übles oder gutes! Sie findet keinen Tadel bei uns und keinen Haß, (auch) wenn sie hasset".

Sich vor der Geliebten aufs tiefste zu erniedrigen, erscheint ihm noch als ein Gewinn, 140, 10:

„Ich legte für dich die Wange auf die Erde; siehe, ich halte das für einen gewaltigen Gewinn".

Ja, er bittet sogar, seine Geduld zu entschuldigen, wenn ihr etwa die Qual mehr Freude bereiten sollte, 8, 20:

„Wenn euch mißfällt, was ich an Geduld besitze, so habt Erbarmen! Und wenn euch diese (meine) Qual Freude bereitet, so quälet!"

Wiederholt fordert er sie auf, ihn zu töten, wenn es ihr Freude mache; so 53, 2:

إِن كانَ سَفْكُ دَمِى بِغَيْرِ جِنايَةٍ   يا فَوْزُ منكِ عِبادةً فَتَعَبَّدِى

„Wenn es von deiner Seite ein frommes Werk ist, daß mein Blut vergossen werde ohne ein Verschulden (meinerseits), o Fauz, so verrichte den frommen Akt!"

Die angeführten Stellen, die leicht vermehrt werden können, zeigen uns das Verhältnis des Dichters zu seiner Geliebten als ein — fiktives — Verhältnis „sexueller Hörigkeit", die R. von Krafft-Ebing auch im Minnesang finden will[1].

Daß diese sexuelle Hörigkeit am Hofe Hārūn ar-Rašīd's bereits die Formen der feudal-erotischen Allegorie annehme, kann nicht erwartet werden; die Allegorie wird sich in den jener Zeit geläufigen Bildern bewegen. Wenn Wilhelm von Poitou — selbst ein König — sich „in die Karte einschreiben" läßt und Bernart von Ventadorn erklärt „Meiner Herrin bin ich Lehensmann, Freund und Diener",

---

1 Nach Wechsler, l. c. 178 f.

so können wir vom Hofdichter eines Chalifen nichts anderes erwarten als daß er singt, 54, 3:

„Wenn du nicht weißt, was Liebe ist, so schau mich an; und siehe, die Liebe hat mich zum Sklaven gemacht".

Die Vorstellung, daß der Liebende der Sklave der Geliebten sei, ist wohl so alt, wie die Liebe selbst. In der ältesten arabischen Poesie finden wir bereits das Wort متيّم (*mutajjam*), das ursprünglich „versklavt" bedeutet, in der verblaßten Bedeutung „verliebt". Es ist also nichts neues, wenn Ibn al-Aḥnaf sich als den Sklaven seiner Geliebten bezeichnet; aber wir finden bei unserem Dichter die Allegorie des Dienstverhältnisses zur Geliebten als der Herrin bereits in einer weiter entwickelten Form vor.

Wenn Ibn al-Aḥnaf singt, 108, 16:

اَلْحُبُّ سَخَّرَنِى لَكُمْ   تَسْخِيرَ عَبْدٍ لَيْسَ يُعْتَقُ

„Die Liebe hat mich euch in Frondienst gegeben, wie einen Sklaven, der nicht freigegeben wird",

so nähert er sich damit schon der feudal-erotischen Allegorie. Die Ähnlichkeit tritt aber am meisten hervor in der Erhebung der Geliebten zur Herrin. Daß er sie häufig als سيّدتى „meine Herrin" anruft, kann uns bei seiner Selbsterniedrigung zum Sklaven nicht mehr überraschen und hat mit einem feudalen Dienstverhältnis nicht mehr zu tun als das domina der antiken Liebesdichtung. Ungewöhnlicher ist schon der Titel „Schutzherrin" (مولاة), den er 40, 20 und 161, 11 gebraucht. Die Verse 165, 21, 22:

ظَلُومُ يا مُنْيَةَ مَوْلاها   يا زِينَةَ الدنيا ومَهْناها

يَنْظُرُ مَوْلاها الى وَجْهِها   فَقَلَّما يَهْتَمُّ مَوْلاها

„Ẓalūm, o Verlangen ihres Klienten (مولاها), o Schmuck der Welt und ihre Leckerspeise(?)!

Es schauet ihr Klient nach ihrem Angesichte, und selten nur macht ihr Klient sich Sorge",

zeigen, daß er auf dies neue Bild des Schutzverhältnisses besonderen Nachdruck legt.

Noch häufiger, fast ebenso häufig wie „Herrin", nennt er die Geliebte „Fürstin" (أميرة). Er klagt, daß „seine Fürstin" mit den Briefen an ihn geizt (33, 5), er bittet „seine Fürstin", ihm schreiben zu lassen, wenn sie nicht selbst schreiben wolle (35, 18), er begrüßt sie als „mein Freund und mein Fürst" (87, 17) und ruft 78, 14 aus:

وكيف تُوَاتِينِى وَأَنْتِ أَمِيرَةٌ على كلّ أُنْثَى ما عَلَيْكِ أَمِيرُ

„Und wie solltest du zu mir passen, da du doch eine Fürstin bist über jedes Weib (und) über dir kein Fürst steht".

Ganz minniglich klingen die Verse 44, 7—9:

„O, du hast einen Blick, der mein Herz fortgerissen und dessen Pfeil meinen Körper wund zurückgelassen hat.

Möchte doch meine Fürstin noch einmal mit solch einem (Blick) wiederkehren, so daß ich noch einmal die Wunden zu beklagen hätte,

Entweder liegt darin meine Heilung oder ich sterbe und ruhe";

und noch inniger 35, 8—12:

„Meine Fürstin, verzeihe nicht meine Schuld (sondern vergilt sie); denn meine Schuld ist die Heftigkeit der Liebe.

O, würde doch ich von dir heimgesucht mit dem geringsten (Teile) jener Schuld!

Ich erzählte meinem Herzen, indem ich log, daß ich mit euch nichts zu tun habe — so daß mein Auge sich vor meinem Herzen schämte.

Wenn meine Qual dich befriedigt, und daß ich sterbe aus Leid und aus Trauer:

Wohlan, ich bin euch hörig und gehorsam! Mir genügt, daß ihr mit mir zufrieden seid, mir genügt es!"

(فالسَّمْعُ وَالطاعَةُ مِنّى لكم حَسْبِى بما تَرْضَوْنَ لى حَسْبِى)

Endlich erscheint die Geliebte auch als Königin [1] (gewöhnlich maskul. مليك), und der Liebende als ihr Leibeigener (مملوك). So 13, 19:

„Allah hat mir eine Königin beschieden, die meine Tötung für recht hält",

oder 142, 6:

„Nicht lasse Allah (mehr) ein Auge schlafen, das schlummerte, während meine Königin schlaflos war (und) über die Krankheit klagte".

Als Leibeigenen (*Mamluk*) bezeichnet er sich 115, 13:

يا قليل الوَفاء أنتِ مَلِيكٌ ظالِمٌ ليس يَرْحَمُ المملوكا

„O, du Treulose! Du bist eine grausame Königin, die sich des Leibeigenen nicht erbarmt"

und 96, 21:

انا لكِ مَمْلُوكٌ فإنْ شِئْتِ عَذّبِى وَإِن شِئْتِ مِنّى أَىّ ذا شِئْتِ فَاصْنَعِى

[1] Das Wort bedeutet allerdings in erster Linie „Besitzer", „Eigentümer"; es scheint mir aber gegenüber „Herrin" und „Fürstin" eine Steigerung darzustellen; ich übersetze deshalb مليك ebenso wie مالكتى S. 283 und 303 „König(in)".

„Ich bin für dich ein Leibeigener; wenn du also willst, so peinige (mich); und wenn du von mir (sonst etwas) willst: was immer du willst, das tue.“

Die letzte und schönste Pflicht des höfischen Liebesdichters endlich ist die Verherrlichung der Geliebten, das Frauenlob. Da die ganze Liebesdichtung nichts anderes ist und sein will, als ein Hymnus auf die Frau, so nimmt neben dem indirekten Lobe, der „Schilderung der empfangenen Wirkung“ (WECHSLER, 133 f.) das direkte Frauenlob einen verhältnismäßig bescheidenen Raum ein. Wie beim provenzalischen Minnesang, bewegt sich die Schilderung der Vorzüge der Frau in den allgemeinsten Wendungen. Hier wie dort (APPEL, LXXXII) erfahren wir nichts über die seelischen und geistigen Eigenschaften der gefeierten Frau, bei Ibn al-Aḥnaf noch weniger als bei den Troubadours. Bernhart von Ventadorn nennt seine Herrin wenigstens „echt und wahrhaftig“ (ed. APPEL, XV, 39), er rühmt an ihr „Tüchtigkeit und Verstand“ (XXVII, 39) und daß „Nimmer zeigte die Schöne schillernde Minne, noch beging sie falsche Tat, noch wurde ich von ihr betrogen, noch glaube ich (nach dem, was mein Herz sich kündet), daß sie sich je wende und wanke und mich für einen anderen verlasse“ (XXIV, 25—32). Ibn al-Aḥnaf's Frauenideal besitzt diese Züge nicht; sie ist grausam, untreu, betörend (خيوب 22, 9). Charakteristisch für die Unbestimmtheit des Lobes sind Verse wie 82, 16—18:

„O, der du fragst nach Fauz und ihrer Erscheinung (صورتها), wenn du sie nicht gesehen hast, so schaue nach dem Monde!

Es ist, als ob ihr Wohnsitz im Paradiese sei, und sie sei zu den Menschen gekommen als eine Offenbarung und ein lehrreiches Beispiel (فجاءت الناس للآيات والعبر).

Nicht hat Allah in der Welt etwas ähnliches erschaffen; siehe, ich glaube, sie ist nicht von den Menschen“.

Etwas schärfer sind die körperlichen Vorzüge umschrieben 64, 7—9:

„Es hat mein Herz erjagt eine Verweichlichte (مكسال), Verzärtelte (منعّمة), weiß wie der Vollmond, wenn er scheint, duftend,

Eine schöne Mädchengestalt (خود), die einen weichen (Vorderarm) mit feinem, weißen(?) Handgelenk ausstreckt, während ihr Oberarm das Angesicht verdeckt.

Sie hat (mich) erjagt mit einem Auge und einem Munde, dessen Perlen (d. h. Zähne) zierlich sind, so daß das Auge (den Mann) krank macht und der Mund (ihn) bezaubert“.

Spricht aus diesen Versen noch das altarabische (semitische) Schönheitsideal, so kennt unser Dichter auch ein anderes — wohl das arische — das dem Schönheitsideal der Minnesänger nahekommt, 48, 21—22:

„Siehe, die Frauen beneiden dein Angesicht um seine Schönheit, die Schönheit der (übrigen) Gesichter liegt anbetend vor der Schönheit deines Gesichtes.

Es schlingt sich der Gürtel um eine (schlanke) Weide, die der Granatapfel einer Brust schmückt, einer, den man nicht pflückt, ein rundlicher".

Bisweilen versteigt sich der Dichter zu Hyperbeln, die an Wilhelm von Poitou's vielbeachtete Hyperbel erinnern[1], z. B. 11, 22—23:

„Und wenn sie ins Meer spuckte, so würde das Meer wohlriechend befunden werden. Und wenn ein Säugling, zart an Jahren, sie erblickte, so würde er nicht altern".

Und 26, 10 lesen wir die für den Hofdichter eines Chalifen kühnen Worte:

لو عُبِدَ المخلوقُ مِنْ حُسْنِهِ   لَأَصْبَحَتْ مالِكَتِى رَبَّا

„Wenn ein Geschöpf um seiner Schönheit willen angebetet würde, so würde meine Königin zum (göttlichen) Herrn werden".

* * *

Nach dem bisher Dargelegten dürfte die Identität des dem Minnesang zugrunde liegenden literarischen Schemas mit demjenigen der Liebesdichtung am Hofe ar-Rašīd's kaum zu bezweifeln sein. Aber die Erkenntnis dieser Tatsache reicht noch nicht hin, um die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis der späteren Erscheinung von der älteren restlos zu klären. Selbst ein bis ins einzelne gehender Vergleich der Motive würde noch nicht sicher zum Ziele führen. Daß eine große Zahl der Motive auf beiden Seiten sich gleichen, liegt in der Natur des Gegenstandes, der Liebe. Sobald einmal die psychologische Analyse der Liebesgefühle zum Stil geworden war, mußte jeder der Dichter auf dem Wege der Selbstbeobachtung annähernd zu den gleichen Ergebnissen gelangen, und die Ähnlichkeit der Einzelmotive mußte um so größer sein, je ähnlicher das kulturelle Niveau der Dichter war. Selbst wenn eine ins

1 Edit. ALFRED JEANROY, Paris 1913. No. IX 25—30 (durch die Freude, die von ihr kommt, kann sie den Kranken heilen — durch ihren Zorn den Gesunden töten — durch sie kann der Weise verrückt werden — der Schöne seine Schönheit verlieren — der Feinste [plus cortes] gemein, der Gemeinste fein werden).

einzelne gehende Prüfung der den abendländischen Minnesängern geläufigen Motive — unter Ausscheidung aller durch die Natur des Gegenstandes gegebenen Analogien — zur Feststellung bestimmter Entlehnungen aus dem islamischen Kulturbereich führte, ist eine Übernahme einzelner Bilder ohne Übernahme des ganzen Stiles ebensowohl denkbar, wie eine Übernahme des literarischen Schemas ohne Übernahme der Einzelmotive. Man braucht nur die neuzeitliche Literatur des näheren Orients zu kennen, um sich davon zu überzeugen, wie verschiedenartig die Wirkungen einer literarischen Berührung sein können.

Das sicherste Kriterium der Übertragung bleibt immer die literarische Form als Rahmen eines bestimmten literarischen Gedankenkomplexes, wie sie z. B. in den türkischen Nachahmungen der persischen und neuerdings der französischen Literaturformen vorliegt.

Es erübrigt uns deshalb noch, über die formale Seite der Liebesdichtungen Ibn al-Aḥnaf's das Notwendigste zu sagen. Vorausgeschickt sei, daß Liebesdichtung und Liebessang am Hofe ar-Rašīd's nicht identisch waren. Der Dichter schuf den Text, der berufsmäßige Sänger schuf die Melodie. Nur selten war ein Dichter zugleich Sänger. Die musikalische Seite des Problems kann also hier ganz außer Betracht bleiben.

Was die Form der Dichtung angeht, so ist festzustellen: so groß die Ähnlichkeit des gedanklichen Schemas mit demjenigen des abendländischen Minnesanges ist, so groß ist der Unterschied in formaler Hinsicht.

Ibn al-Aḥnaf's Stärke ist das kurze Gedichtchen von nur wenigen Versen — das Epigramm. Ungefähr neun Zehntel aller Gedichte haben zwei bis höchstens zehn Verse[1]. Am allerhäufigsten ist das vierzeilige Gedichtchen, das ziemlich genau ein Viertel aller Nummern des Dīwāns umfaßt. Die Vorliebe für das kleine Gedicht ist wohl in erster Linie in dem liedhaften Charakter der Dichtungen, vielleicht auch im Einflusse persischer Vorbilder begründet, in denen hinwiederum das hellenistische Liebes-Epigramm weiterlebte. Das kurze Gedicht entsprach aber auch dem dichterischen Vermögen

---

1 Eine genaue Statistik läßt sich nicht geben, da außerhalb des Dīwāns, vor allem im *Aġ.* nicht wenige Verse überliefert werden, die der Dīwān nicht enthält, während andererseits mit der Unechtheit mancher — der längeren? — Gedichte zu rechnen ist.

Ibn al-Aḫnaf's besser als die längere *Qiṭ'a* oder *Qaṣîde*. Wo er zu einer solchen den Anlauf nimmt — nur sieben Gedichte haben mehr als 30 Verse, das längste 51 Verse — verfällt er bald in einen altertümelnden, bald in einen gesucht geistreichen, meistens aber in einen recht matten Ton. Es ist deshalb schwer — und nicht ganz zutreffend —, dem typischen Minnelied der ältesten Troubadours Gedichte ähnlichen Umfangs zum Vergleiche gegenüberzustellen. Dennoch möchte ich nicht unterlassen, wenigstens ein solches längeres Gedicht, das dem Ton des Minneliedes verhältnismäßig noch am nächsten kommt, hier anzuführen, um auch den Unterschied in die Erscheinung treten zu lassen. 42, 11—43, 3 singt Ibn al-Aḫnaf:

„Hat dich die Stimme einer girrenden Turteltaube erregt? Ja! Deshalb strömt die Träne ununterbrochen.

Die Tadler tadeln das Verführen, und der aufrichtige Ratgeber weist zum rechten Wege.

Wohlan! Was habe ich mit den Spähern zu tun? Was geht es sie an, ob ich schweige oder schreie?

Und gäbe es keine Vergebung (? حطّة), so würde ich doch offen alle Scham ablegen in bezug auf das Liebesbegehren; siehe, ich bin ein Draufgänger (جموح).

Er hat mich getadelt wegen der Dichtung (قريض), ich aber sagte: Ich finde Vergnügen daran; und nicht ist meine Sache das Spottgedicht noch das Lobgedicht.

Man sagt: Du gibst all das bekannt! Und ich sagte: Wer gibt solches nicht bekannt?

Allah hat mein Auge getröstet, daß ich es erleben durfte, wie unsere Liebe lauter (und) rein ist.

Ihr gehört mein Herz am (heutigen) frühen Morgen und ihr Herz ist mein; und so sind wir in zwei Körpern ein Geist.

O daß die Verbindung uns unversehrt erhalten bliebe, und wir leben möchten, (so lange) wie Noah lebte!

Unser Leben lang leben möchten als ein Liebespaar, bis, wenn wir gestorben, eine Grube uns umfängt.

Das Traumbild der Fauz ist (bei mir) eingekehrt, während die Plejaden kurz vor dem Morgenanbruch sich neigten, sanken.

In schönster Gestalt und vollkommenstem Wuchse (خلق); anmutiges Liebesspiel erhöhte noch ihre Schönheit.

Ein Mädchen (فتاة), das die Schönheit mit einer Krone angetan hat, bei deren Anblick der Beredte stottert.

Gleich dem Heiligenbild einer byzantinischen Kirche (كدمية ببيعة بالروم), bei dessen Anblick der Messias gepriesen wird".

Bei aller Ähnlichkeit einzelner Motive ist dies Preisgedicht doch weit entfernt vom Typ des provenzalischen Minneliedes[1]. Ganz abgesehen davon, daß Ibn al-Aḥnaf das Strophengedicht noch nicht kennt und ausschließlich die altarabischen Metra und den durchgehenden Reim gebraucht, erweisen sich gerade die längeren seiner Gedichte als bloße Häufungen traditioneller galanter Wendungen, meist ohne die überzeugende, bisweilen ergreifende Wirkung, die dem kleinen Liedchen unseres Dichters eigen ist.

Und auf den ersten Blick vermissen wir bei einem Vergleiche auf der Seite des islamischen Liebesliedes gerade jene Bestandteile, die dem abendländischen Minnelied Charakter und Reiz geben: Die Frühlingsbegrüßung und den Liebesjubel. Es wäre vergebliche Mühe, die wenigen Spuren von Naturschilderung bei Ibn al-Aḥnaf mit dem lyrischen Natureingang des Minneliedes vergleichen zu wollen. Und ebensowenig ist es möglich, dem Motiv der Freude (joi), das den ganzen provenzalischen Minnesang beherrscht, eine ähnliche Bedeutung bei Ibn al-Aḥnaf zuzuerkennen. Wohl kehrt auch in den Versen des Chalifendichters das Wort Freude (سرور) nicht allzuselten wieder, sogar in den verschiedenen Bedeutungsabstufungen des provenzalischen joi: Lebensfreude — Festfreude — gesellige Freude — Liebesfreude. Aber gerade für „Liebeswonne" wird häufiger وجد gebracht, das die übrigen Bedeutungen von joi nicht teilt. Die Rolle eines Leitmotives kommt bei Ibn al-Aḥnaf weder dem Worte سرور noch dem Begriffe „Freude" zu. Noch mancher andere, wichtige Begriff des Minnesanges z. B. cortezia, largueza, u. a. fehlt bei unserem Dichter ganz. Andererseits vermissen wir bei den Provenzalen manche Vorstellungen, die der orientalischen Liebespoesie von jeher geläufig sind und deren Übernahme im Falle einer Übertragung wohl zu erwarten wäre, z. B. das Motiv des Alterns aus Liebe (شيب), des Girrens der Turteltaube usw.

Ibn al-Aḥnaf's Dichtung nimmt noch eine Mittelstellung ein, zwischen der hellenistischen Liebesdichtung und ihren Nachklängen, wie z. B. im ersten Buche der Cynthia des Properz, und zwischen dem provenzalischen Minnesang. Mit der hellenistischen Poesie hat sie nicht nur viele Einzelmotive, sondern auch die Vorliebe für die epigrammatische Form gemeinsam, mit dem Minnesang der Provenzalen den höheren Liebesbegriff und die psycho-

[1] Der Orientalist mag zum Vergleiche heranziehen ERHARD LOMMATZSCH, *Provenzalisches Liederbuch*, wo neben dem Urtexte auch Übersetzungen geboten werden.

logische Selbstanalyse — zwei Seiten, die bei 'Omar Ibn Abī Rabī'a und dem ganzen Kreis der zentralarabischen Liebesdichter noch nicht deutlich hervortreten.

Ob in den drei Jahrhunderten, die zwischen Ibn al-Aḥnaf und den ältesten Troubadours liegen, jene Annäherung des Typs des orientalisch-islamischen Liebesliedes an den Typ des provenzalischen Minneliedes stattgefunden hat, die die notwendige Voraussetzung für die These der Übertragung wäre, ob diese Annäherung vielleicht auf dem Wege der volkstümlichen, arabischen Liebesdichtung (*Muwaššah*) zu suchen ist, das gedenke ich in weiteren Untersuchungen festzustellen. Eines aber darf wohl schon durch die vorliegende Studie als gesichert gelten: in der islamischen Kulturzone hat sich Jahrhunderte vor dem Zeitalter des Minnesanges bereits der gleiche Vorgang abgespielt, den EDUARD WECHSLER (*Das Kulturproblem des Minnesanges*, S. 110) mit den Worten schildert:

„Zum ersten Male trat der einzelne Mensch vor die Gesellschaft und enthüllte sein Lieben und Hassen, Hoffen und Fürchten, Wähnen und Glauben. Staunend entdeckte man in der Seele des Individuums eine neue, reiche und unerschöpfliche Welt. Und bis zum heutigen Tage ist man nicht müde geworden, sich vom Dichter diese Wunder verkünden und auslegen zu lassen".

DIE POETISCHEN EINLAGEN DER *SĪRA.*

VON

JOSEF HOROVITZ (Frankfurt a. M.).

In der arabischen Literatur der Frühzeit lassen sich Spuren eigentlich epischer Poesie nicht nachweisen. Zwar sind die uns erhaltenen Lieder aus der vor- und frühislamischen Zeit außerordentlich reich an Anspielungen auf geschichtliche Ereignisse, aber zu zusammenhängender Erzählung kommt es nur selten, und meist ist es so, daß der Dichter nur einzelne Episoden heraushebt, die für ihn oder seinen Stamm bedeutsam sind. Er rühmt sich seiner eigenen Taten, wenn er als Handelnder selbst an den Ereignissen beteiligt ist; er singt als Angehöriger des Geschlechtes den Ruhm des Stammes, beklagt dessen Toten oder schmäht dessen Gegner. Lieder dieser Art kehren nicht nur in den *Dīwānen* der Dichter und den Sammlungen von Liedern und Liedfragmenten immer wieder, vor allem auch die geschichtlichen Werke enthalten sie in großer Zahl. In diesen Werken sind die Berichte über die Ereignisse stets in Prosa gehalten; zur Belebung der Erzählung aber und zu ihrer Ausschmückung wird diese Prosa ständig durch poetische Einlagen unterbrochen, in welchen die Handelnden und ihre Freunde oder Gegner selbst zu Worte kommen. Zahlreiche Beispiele für solche dichterischen Zitate bieten sowohl die Werke des Abū Miḫnaf, des Saif und anderer, welche die Ereignisse der islamischen Frühzeit behandeln, als auch die von Abū ʿUbaida u. a. gesammelten Erzählungen aus der heidnischen Vorzeit. Diese Sammler oder ihre Quellen folgen dabei dem Brauch der berufsmäßigen Erzähler der Vorzeit, denen solche Einlagen zur Steigerung der Wirkung ihrer Kunst dienten.

Aber auch die Werke der *Sīra*-Literatur zeigen ein Gleiches, und insbesondere in dem ältesten der uns erhaltenen, dem des Ibn Isḥāq, sind poetische Einlagen dieser Art sehr häufig, wenn auch über die verschiedenen Abschnitte des Werkes ungleich verteilt. Sehen

wir von der Vorgeschichte ab, die in der Bearbeitung des Ibn Hišām etwa ein Zehntel des ganzen Werkes einnimmt, so ist das erste Ereignis, das zur Anführung einer ganzen Reihe von poetischen Zeugnissen Anlaß gibt, der Tod des ʿAbd al-Muṭṭalib. Wie hier die Töchter des Verstorbenen, die Tanten des Propheten (daneben auch noch Ḥudaifa b. Ġānim, S. 111 ff.), die Totenklage erheben, so treten auch andere Mitglieder seines Hauses als Dichter hervor, insbesondere sein Oheim Abū Ṭālib (S. 169; 170; 173; 217; 231; 245), aber auch dessen Bruder Zubair, S. 125 f. Was sonst noch an poetischen Einlagen aus den der Zeit vor der *Hiğra* gewidmeten Abschnitten zu nennen wäre, ist nicht sehr viel: ein Loblied auf Abū Wahb, den Großoheim Muḥammads, S. 123; die Verse des Waraqa an Ḫadīğa, S. 121; ein Lied von Zaids Vater, S. 160; der wider die Quraiš gerichtete Tadel des ʿAbdallāh b. al Ḥāriṯ und des ʿUṯmān b. Maẓʿūn und endlich die nicht eigentlich mit der Geschichte Muḥammads zusammenhängenden Lieder verschiedener Dichter über die nach al-Walīds Tode entstandenen Streitigkeiten, S. 273—276.

Viel seltener noch unterbrechen poetische Einlagen die Erzählung der Ereignisse, die zwischen der *Hiğra* und den ersten *Maġāzī* liegen. Mit den beiden Liedern des Abū Ġahš, S. 317 ff., dem Geplänkel zwischen Ḍirār und Ḥassān, S. 302 f. den religiösen Versen des Abū Qais, S. 346 f., denen in welchen ʿAmr den Götzendienst abschwört, S. 304, und denen des *hātif min al-ğinn*, S. 330 ist alles aufgezählt, was aus diesen Abschnitten hierhergehört.

Ganz anders steht es mit den *Maġāzī*. Es fehlt zwar nicht an *Maġāzī* und *Sarājā*, deren Darstellung jedes poetischen Schmuckes entbehrt, aber in den wichtigsten unter diesen Abschnitten tauchen die poetischen Zitate nicht, wie sonst, vereinzelt nach langen Zwischenräumen auf, sondern sie häufen sich an gewissen Stellen und machen in ihrer Gesamtheit einen recht erheblichen Bruchteil des Ganzen aus. Sie setzen sich zusammen aus Liedern, die den eigentlichen Teilnehmern an den Kämpfen in den Mund gelegt werden, solchen, in denen Wortführer der beiden gegnerischen Parteien — mögen sie nun den Reihen der eigentlichen Kämpfer angehören oder nicht — einander befehden, und Trauerliedern auf die Gefallenen. Neben den Männern treten auch Frauen als Dichterinnen auf, namentlich ein großer Teil der Trauerlieder stammt von ihnen, aber auch z. B. das Triumphlied S. 581 gehört einer Frau an, und gemeinsam richten die Frauen die Aufforderung zum Kampf S. 562 an die Männer. Mit

Trauerliedern auf den Propheten schließt auch das Werk des Ibn Isḥāq ab.

Die Berichte über die *Maġāzī* unterscheiden sich also von den übrigen Teilen der *Sīra* nicht nur durch einen bedeutend größeren Reichtum an poetischen Einlagen sondern auch dadurch, daß diese Lieder ein anderes Gepräge aufweisen. Die Erzählungen von der Kindheit und Frühzeit des Propheten sind im wesentlichen Legende, die *Maġāzī* im wesentlichen Geschichte, aber auch in ihnen ist der geschichtliche Kern stark tendenziös umgestaltet, sei es im Sinne der Heiligenlegende, sei es im Sinne der religiös-politischen Forderungen der späteren Zeit. Wäre der Islam nicht über Arabien hinausgedrungen, so wäre es kaum zu einer zusammenhängenden Darstellung des Lebens des Propheten gekommen, und sicherlich hätte sie nicht die Form angenommen, in der wir sie jetzt lesen. Der Gedanke an eine Biographie des Propheten konnte erst unter der Einwirkung fremder Vorbilder aufkommen, und die Darstellung des Lebens Muḥammads als eines Heiligen und Wundertäters war vor allem den Bedürfnissen der neubekehrten Nichtaraber angepaßt. Auf Anlage und Inhalt der *Sīra* haben denn auch die Evangelien einen starken Einfluß ausgeübt, aber für die medinische Periode kam dieses Vorbild im ganzen nicht mehr in Betracht; die Kämpfe wie sie Muḥammad zur Sicherung und Ausbreitung seiner Herrschaft führte, paßten nicht in den fremden Rahmen. Eines solchen fremden Vorbildes bedurfte es aber auch gar nicht zur Darstellung dieser Kämpfe; in den Erzählungen von den „Tagen" der heidnischen Araber bot sich ein naheliegendes heimisches Muster. Solche Kämpfe arabischer Stämme oder Stammesgruppen gegeneinander aber waren seit altersher in der Form geschildert worden, daß man die Lieder der Kämpfer oder der Stammesdichter in die Erzählung einflocht, und so ist es nicht verwunderlich, daß die poetischen Einlagen in den *Maġāzī*, dem eigentlich arabischen Teil der *Sīra*, stärker hervortreten als in den übrigen Abschnitten. Auch diese entbehren des poetischen Schmuckes nicht, aber häufiger verwenden sie ihn nur in der Gattung der Trauerlieder.

Schon SPRENGER ist es aufgefallen, mit welcher Unparteilichkeit in den *Maġāzī* manchmal die Gegner gezeichnet werden — so in dem Bericht über den Tod des az-Zabīr b. Bāṭa, wie ihn Ibn Hiš., 691 ff.; Wāqidī, 219f. aufbewahrt haben (zur Form des Namens s. *Muštabih*, 238) —, einer Unparteilichkeit, die zu dem Wesen einer so stark auf Verherrlichung ihres Helden bedachten Biographie in

seltsamem Widerspruch steht. Freilich selbst in den Überlieferungen über die mekkanische Zeit, die doch durchaus das Gepräge der Heiligenlegende tragen, sind keineswegs alle deren Absichten unbequeme Nachrichten folgerichtig beseitigt worden, wie z. B. die Berichte über Muḥammads vorübergehende Anerkennung der mekkanischen Göttinnen als Mittlerinnen beweisen. Während aber in solchen Nachrichten noch etwas von Muḥammads koranischem Selbstbekenntnis nachklingt „ich bin nur ein Mensch wie ihr", ist die Unparteilichkeit den Feinden des Islam gegenüber ein Erbteil der echt arabischen *murūwa* des Heidentums. In den *Maġāzī* kommt sie vor allem in der auch den Gegnern gewährten Redefreiheit zum Ausdruck, deren Lieder ebensogut angeführt werden, wie die der Muslime, und deren Tote nicht weniger in Trauerliedern gefeiert werden als die auf islamischer Seite Gefallenen. Man hatte aber noch einen besonderen Grund, die Lieder der Gegner anzuführen. Es war üblich, der Mitteilung des Liedes eines Dichters die ihm in Metrum und Reim entsprechende Antwort seines Gegners (*naqīḍa*) folgen zu lassen, ein Brauch, der sich auch heute noch bei den Beduinen Zentralarabiens erhalten hat (s. SOCIN, *Diwan aus Centralarabien* II 48; der heute gebräuchliche Terminus ist *muqaḍat*). Auch dafür enthalten die Erzählungen über die *aijām* Beispiele, und was noch bemerkenswerter ist, eine Reihe solcher *naqā'iḍ* beziehen sich auf die vorislamischen Kämpfe zwischen den Aus und Ḫazraǧ in Medina, s. z. B. Ibn al-Aṯīr I, 498 f.; 505; 512 f.; vgl. auch KOWALSKI, *Dīwān des Ḳais b. al Ḫaṭīm* XXVII ff. Ja, sogar die Dichter sind z. T. die gleichen, die dann wieder in den *Maġāzī* als Wortführer der Anṣār auftreten, Ḥassān b. Ṯābit und ʿAbdallāh b. Rawāḥa. Die „medinische Schule" und insbesondere Ibn Isḥāq erweisen sich so in der Aufnahme der *naqā'iḍ* als Fortsetzer der bereits in vorislamischer Zeit in Medina gepflegten Art der Darstellung der Stammeskämpfe. Es gibt denn auch einzelne Verse, die aus den *aijām* in die *Sīra* gewandert sind. So werden z. B. die bekannten zum Kampf anspornenden Worte

in tuḳbilū nuʿāniq wa-nafrušu-n-namāriq
au tudbirū nufāriq firāqa gairi wāmiq

von Abū ʿUbaida (*Naqā'iḍ* ed. BEVAN, 641) in dem Bericht über das Treffen von Ḏū Qār einer Frau von den Bakr in den Mund gelegt, von Ibn Isḥāq, 562 aber den Frauen der Quraiš bei Uḥud.

Wenn Ibn Isḥāq erheblich mehr Lieder anführt als seine Nachfolger, so liegt das daran, daß er stärker im Bann der altarabischen

Art des Erzählens steht als die Späteren und daß er sie auch unbefangen auf die Ereignisse überträgt, deren Mittelpunkt der Prophet bildet. Ibn Isḥāq ließ sich dabei insbesondere von den Anforderungen leiten, welche er selbst oder seine Zuhörer an die Form der Darstellung richteten, die ohne reichen poetischen Schmuck nicht für vollkommen galt. Daß er dabei in weitem Umfange auch wenig oder gar nicht beglaubigte Lieder aufnahm, zieht ihm bereits den Tadel des Bearbeiters seines Werkes, des Ibn Hišām, zu und Muḥammad b. Sallām (gest. 231 d. H.) erhebt in seinem *Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ* (ed. HELL) 1 gegen ihn den dann später vom Verfasser des *Fihrist* wiederholten Vorwurf, er habe ihm von anderen zugetragene Lieder ohne weitere Prüfung ihrer Herkunft in die *Sīra* aufgenommen. Ibn Isḥāq hat sicherlich selbst gar nicht an die Echtheit all dieser Stücke geglaubt, sondern sie aufgenommen, weil sie ihm, jedes an seiner Stelle, den Reiz der Erzählung zu erhöhen schienen. Ein großer Teil dieser poetischen Einlagen trägt einen Charakter, der mit den religiösen Forderungen der neuen Lehre unvereinbar war. Die Überwindung der Stammesgegensätze, das Vergessen der alten Feindschaften, wie sie durch die Lieder in besonderer Schärfe lebendig gehalten wurden (vgl. *Aġānī* IV, 7), war notwendig, wenn die Lehren des Islam durchdringen sollten, und die Frommen bekämpften die alte Poesie wegen ihres unislamischen oder antiislamischen Charakters. Sie müssen die Anführung solcher Stücke innerhalb der dem Leben des Propheten gewidmeten Werke als besonders anstößig empfunden haben, und bei Ibn Saʿd z. B. ist denn auch außer den Trauerliedern auf den Propheten kaum noch etwas von diesen poetischen Einlagen übrig geblieben. Überhaupt aber schlägt die *Sīra* nach Ibn Isḥāq zunächst einen Weg ein, der die das Leben des Propheten erzählenden Werke den *Ḥadīṯ*-Sammlungen stärker angleicht. Nicht nur werden die Regeln über die Anführung des *Isnād* viel strenger beobachtet, es dringen immer mehr Nachrichten ein, die mit der Prophetenbiographie weniger zu tun haben, als mit den Fragen nach dem rechten Handeln und der rechten Lehre, wie sie der *Ḥadīṯ* für die Gläubigen entscheiden wollte; schon bei Wāqidī nehmen Nachrichten dieser Art einen sehr breiten Raum ein. Als dann später der Kultus sich der Gestalt des Propheten bemächtigt, schwindet mit dem eigentlich geschichtlichen Interesse überhaupt das an der arabischen Umwelt, in der er gelebt; in den *Maulids* treten schließlich die *Maġāzī* ganz zurück.

EINE ZUNFTSPRACHE DER ÄGYPTISCHEN SCHATTENSPIELER.

VON

PAUL KAHLE (Bonn).

In der Einleitung zu seinem Buche *Zigeuner-Arabisch* (Bonn 1920) hat ENNO LITTMANN eine Reihe von Wörtern behandelt, die, soweit sie sich auf Ägypten beziehen, im wesentlichen von A. VON KREMER[1] und Captain NEWBOLD[2] gesammelt sind und die er unter dem Namen „Arabisches Rotwälsch" zusammenfaßt. Mich haben die von KREMER gesammelten Wörter seit langem deshalb interessiert, weil sie wenigstens zum Teil zu einer Art Zunftsprache gehören, die von den Schattenspielern Ägyptens gebraucht wird zu dem ausdrücklichen Zweck, daß die Zuschauer sie nicht verstehen[3]. Vor Jahren habe ich mir eine Sammlung solcher Wörter angelegt, und diese Sammlung erhielt für mich ein erhöhtes Interesse, als sich herausstellte, daß in einer um das Jahr 1700 n. Chr. geschriebenen Schattenspielhandschrift[4] schon Spuren dieser Zunftsprache anzutreffen sind. Natürlich sind hier diese Wörter auf die Überschriften beschränkt, in denen gelegentlich Anordnungen für die Schattenspieler gegeben werden. Leider sind die sehr kurz in der Handschrift, und so finden sich auch nur wenige Beispiele für diese Sprache in ihnen. Gleich zu Anfang des *liʿb el-manâr*, des „Leuchtturmspiels", heißt es in der Überschrift:

---

1 *Aegypten* 1863, I, 144 ff.

2 *JRAS* XVI, 1856, S. 285—299.

3 Daß auch die türkischen Schattenspieler eine Art Zunftsprache besitzen, darauf hat kürzlich H. RITTER hingewiesen in seinem Werke *Karagöz, Türkische Schattenspiele*, Hannover 1924, S. 4. Daß aber dieser Zunftsprache entstammende Wörter im Schattenspiel selbst vorkommen sollten, wie LITTMANN in seiner Besprechung des Buches von RITTER (*DLZ* 1924, Sp. 2254) vermutet, ist mir nicht sehr wahrscheinlich, wenigstens wenn man von den Kairoer Verhältnissen auf die entsprechenden türkischen schließen darf.

4 Vgl. zu der Hs. mein Buch *Zur Geschichte des Arabischen Schattentheaters in Egypten* (Leipzig 1909). S. 8 ff.

اول نخول الموجه واستقبال المنار من الحازق يقول „Das erste Erscheinen des Wassers und das Istiqbâl des Leuchtturms von el-Ḥâziq, der sagt". Das Wort موجه bedeutet „Welle, Woge", gemeint ist hier aber das Wasser des Meeres, an dem der Leuchtturm steht. *môge* ist nun aber das erste der von KREMER angeführten Wörter[1] und bedeutet einfach „Wasser".

Ein zweites Beispiel findet sich ebenfalls im *li'b el-manâr*, es heißt da[2]: يطلع لوا الحازق ينزلوا من المركب ويطوسه ثلاث طوسات فى الجلايه ويقول الحازق الافرنج بتسرق الموّيه الافرنج بتسرق الموّيه الافرنج بتسرق الموّيه „el-Ḥâziq steigt zu ihm (er-Riḫḫim) herauf, holt ihn vom Schiffe herab und gibt ihm 3 Schläge auf der Bühne[3], und el-Ḥâziq sagt: Die Franken stehlen das Wasser . . . .". *ṭâs, jeṭûs* „schlagen", *ṭôsa* „Schlag" führt KREMER nicht an, die Worte gehören aber zu der heute bei den Schattenspielern gebräuchlichen Sprache, und die Bedeutung ist klar. Jedesmal wenn el-Ḥâziq dem Riḫḫim zuruft „die Franken stehlen das Wasser", erhält Riḫḫim einen Schlag.

Ich weise ferner darauf hin, daß in den Überschriften die auftretenden Figuren nie denselben Namen tragen wie in den Stücken selber, und so ist es auch heute noch, und zwar geschieht es, damit, wenn von den Figuren hinter der Bühne gesprochen wird, die Zuschauer nicht wissen, um was es sich handelt. So heißen die in dem von PRÜFER veröffentlichten *li'b ed-dêr* (Erlangen 1906) vorkommenden Hauptfiguren Ta'âdîr und 'Alam stets السكران („der trunkene") und السكره (so! für السكرى „die trunkene"), ein im Schattenspiele vorkommender Christ (also der Râhib Menagge im *li'b ed-dêr* etc.) in den Überschriften stets الجاحد („der Leugner") usw. Die heutigen Schattenspieler gebrauchen etwa *sem'* („Knabe") für Bûlos im *li'b ed-dêr*, *ṭûra'i* (d. i. *ṭûraqî*) für den „Gesetzeskundigen" (*faqîh*), *ġarbûṭi* für den „Maġrebiner" (*maġrabî*), und hier findet sich auch das Zigeunerwort *ṣannô* (mit nasaliertem *o* gesprochen) für den „Hund".

Ich will nun im folgenden die von mir gesammelten Materialien für diese Zunftsprache veröffentlichen. Die erste Sammlung von Wörtern habe ich von meinem Gewährsmann Saijid Aḥmed b. 'Abder-

---

1 Vgl. LITTMANN, S. 6.

2 Zur Orthographie der Hs. vgl. meine Bemerkungen in *Zur Geschichte des Arabischen Schattentheaters in Egypten* (Leipzig 1909), S. 37 ff.

3 فى الجلايه muß das bedeuten; einmal heißt es in einer Überschrift: تخش المركب السواقه فى الجلايه „das Seeräuberschiff kommt auf die Schattenbühne".

raḥîm[1] im Jahre 1908 erhalten. Er hat mir auch die kleine Schilderung in diesem Dialekte diktiert von dem Manne, der in einer Nacht die 10 Piaster verjubelt. So dürftig sie inhaltlich ist — sie entspricht etwa dem Niveau, auf dem viele der heutigen Schattenspieler in Kairo stehen — so ist sie doch von Wert als Beispiel für die Art der Verwertung der Sprache.

Im Sommer 1912 traf ich einige des Schattenspiels kundige Männer in Hamburg bei Hagenbeck, und einer beschrieb mir in dieser Sprache die Reise der Truppe zu Schiff nach Hamburg (s. u. S. 321). Im Sommer 1914 hatte ich meine Materialien in Kairo mit, und habe sie hier mit dem Schattenspieler Aḥmed ʿAli aus der ʿAšmâwi (Kairo) durchgesprochen. Vor allem bin ich mit ihm die Liste KREMERs durchgegangen und habe dabei festgestellt, daß die von KREMER angeführten Wörter offenbar sehr verschiedenen Quellen entstammen. Zunächst fallen alle von KREMER mit S bezeichneten Wörter fort, die er von Zigeunerinnen aus Oberägypten gesammelt hat; aber auch von den andern Worten, die KREMER anführt, gehört nur ein kleiner Teil hierher. Andererseits gehört sehr vieles hierher, was KREMER nicht hat.

LITTMANN hat die von KREMER angeführten Wörter numeriert und untersucht. Auf ihn habe ich unten stets durch L und die Zahl verwiesen, unter der das betr. Wort behandelt ist. Wo dieser Hinweis fehlt, findet sich das Wort bei LITTMANN und KREMER nicht.

LITTMANN hat sich große Mühe gegeben, die Wörter zu erklären, er hat schon selber darauf hingewiesen, daß man sich hier auf einem sehr unsicheren Boden befindet. „Bei manchen (Wörtern) wird man nie über eine mehr oder minder wahrscheinliche Deutung hinauskommen, und da wird der Leser meiner Erklärung sich sagen ebenso wie ich selbst: Es kann aber auch ganz anders sein“ (S. 5). Manchmal ist es tatsächlich so, daß schon die von mir gebotenen Formen, deren Umschrift, wie ich hoffe, zuverlässiger ist als die von KREMER und NEWBOLD, auf die LITTMANN angewiesen war, eine andere Deutung als die von LITTMANN versuchte nahe legen. Ich habe mich aber im allgemeinen auf die Darbietung des Materials beschränkt, lediglich bestrebt, das zunächst in einer möglichst zuverlässigen Form vorzulegen.

Die hier behandelte Sprache ist nicht auf das Schattenspiel beschränkt, sie wird auch von Sängern, Märchenerzählern, Schauspie-

1 Vgl. zu ihm mein *Krokodilspiel* in *Nachr.GGW* 1915, S. 296.

lern und andern Zunftleuten verstanden. Immerhin wußte Aḥmed ʿAli genau, daß Unterschiede bestehen z. B. zwischen dem *sîm* des *ḫajâl eḍ-ḍill* und dem *sîm* des *tešḫîs* oder *abu râbia* (Schauspiel). So erklärte er mir, daß die mir von anderer Seite angegebenen Zahlen *ḥibra* für 3, *nibʿa* für 4, *ṣundûṣa* für 6, die ich unten in Klammern gegeben habe, bei den Schattenspielern nicht gebräuchlich seien, daß man da vielmehr zähle: *äbrîm, äbrîmên, talât abärim, arbaʿ abärîm, šammâla, šammâla uäbrîm, šammâla uäbrîmên, šammâla utelât abärim* ..... *ʿantâra*.

Im übrigen hat das Material, das ich hier veröffentliche, seine Billigung erfahren, und es ist sicher, daß das, was ich hier bringe, zum *sîm* des *ḫajâl eḍ-ḍill* in Ägypten gehört.

ابريم *äbrîm* „eins, Piaster"; *äbrîmên* „zwei", Pl. *abärim*.

اجم *agm* „Wort", Pl. *ugumât*; *aggim* „er redete", *aggmit* „sie sprach", *aggimtu* „ich sagte zu ihm", *aggmu* „sage ihm" (L 83).

امر *amri* „ich", *amrak*, (f.) *amrik* „du", *amro* „er", *amrâha* „sie", *amrina* „wir", *amrûkum* „ihr", *amrûhum* „sie". *amri* auch = *ʿandi, ingidi amri = taʿâla ʿandi*; *fi amri* „bei mir", z. B. *elli fi amro šibra* „der einen Real bei sich hat", *ma fi amriš ḥiuwa* „ich habe kein Geld", *el-ḥiuwa elli fi amr er-rašfa* „der Preis f. d. Kaffee", *fi amr el-bergal* „bei dem Manne", *ila amr ir-rubbanije* „zu der großen Stadt" (L 3).

اناوى *innâwi*, Pl. *anânwa* und *innäwije*, = *ḫawâga* „Christ, Europäer", *innäwîje* auch = *nuṣrânîje* (L 60, vgl. Reckendorf in *GGA* 1922, S. 159).

اين *în* m. Suff.: *beʾa îni äbrîm* „ich hatte einen Piaster", *leʾînha* „für sie", *min înna* „von uns", *elli fi îni* „der, die bei mir war(en)".

بده *bedah* „er ging", *bédehit* „sie ging", *bedaht* „ich ging", *abdah* „ich gehe", *tibdah* etc., *ibdah* „geh!", *jebaddîhni* „er bringt mich", *baddîhni* „laß mich gehen!"

برغل *bergal* „Mann", Pl. *berâgil, berâgla*; *el-bergal el-meʾakbar* „Gott".

برق *bureʾiš* (für *biwrêqiš*, zu ورق) „Papier".

بروق *berrûʾ* „Fett, Öl" (L 16).

بزبز *bezbez*: *abezbiz môga* „ich uriniere", *abezbiz kabân* „ich scheiße", *mukn et-tebezbiz* „Abort", *bezbeza* = *šaḫâḫa*.

بشباشه *bišbâša* „Bart" (دقن), Pl. *bašâbîš*.

بلبل *bilbil* „Fest" (*faraḥ*), *balâbli* = *ṣâḥib el-faraḥ*.

بلع *bâleʿ* „(Verschlinger) Krokodil" im Schattenspiel.

بهيل *behîl* „schön", *zugna behîla* „ein schönes Mädchen" (L 70).

تازى *tâzi* „Soldat", (= *'askeri*) „Mann in Uniform", Pl. *tawâzi* bzw. *tazîje*; *et-tâzi-l-bišlifiš* „der Polizist, Nachtwächter", *et-tâzi-l-gihir* „der wohlgesinnte Aufseher".

تبغ *tabig* „Speise" (*tabîḫ*), *tabbag* „er kochte", *jitabbig* „er kocht", *mutabbigâti* „Koch" (L 96).

تفتافه *tiftâfa* „Zigarette", Pl. *tafatif*, von تفتف „wiederholt ausspucken", vgl. Bc bei Dozy (L 67).

تلّوم *tallûm* „Schwert", Pl. *talalîm*; *tallûme* „Messer".

جحد *gâḥid* „(Leugner) Christ, Priester" im Schattenspiel.

جدا *gadda* „er gab, nahm", *gaddâna* „er gab uns", *gaddêt tafatif* „ich kaufte Zigaretten", *gaddêtu* „ich gab ihm", *gaddi min amri* = *ḫud minni*, *gaddili* „gib mir!", *jegaddîni* „er wird mich bringen", *elli bigaddîlha* „der für sie ausgibt". — *ingêda* „er kam", *ingêdit* „sie kam", *ingedêt* „ich kam". *jingîdi* „er kommt", *angîdi* „ich komme", *ingîdi* „komm!", *lau kânet mingedîje* „wenn sie gekommen wäre" (L 100).

جرّه *garra* „Flasche".

جرو *garu* „Hund" (neben *ṣannô*, das die Schattenspielfigur „Hund" bedeutet).

جهر *gihir* „süß, schön, gut, lustig", Fem. *gihre*. *et-tâzi el-gihir* „der gute Aufsichtsbeamte".

[حبر *ḥibra* = „drei".]

حتك *ḥatâku* „er nahm ihn beiseite".

حصص *ḥaṣṣâṣa* „Auge, Brille", Pl. *ḥaṣṣâṣât*; *ḥaṣṣaṣ* „er sah, paßte auf", *ḥaṣṣaṣtîllo* „ich sah ihn", *ḥaṣṣaṣ amri* „sieh mich an!", *teḥaṣḥîṣ* „aufpassen, sehen".

حلو *me'aḥli* „Honig, Zucker, Datteln, alles Süße". *me'aḥli zennân* „Bienenhonig" (L 19; s. Reckendorf, a. a. O. S. 159).

حوش *maḥâwiša* „Bäuche", Sg. wohl *miḥwaša*.

حوه *el-ḥiuwa* „das Geld"; *el-ḥiuwa ši'ṭra* „das Geld ist wenig", *el-ḥiuwa gihre* „das Geld ist reichlich".

خضر *ḫuḍrumân* „Birnen, Bananen, Gurken, alles Grüne, was eßbar ist"; *kuḍrumân* (danach gebildet) bedeutet dasselbe, soweit es von rundlicher Form ist (*kull šej mukebbib*), „Orangen, Mandarinen (die ja in Ägypten zunächst grün verkauft werden), Battîch (Wassermelone)" usw. (L 13).

خوم *ḫauwim* „er zog an", „zieh an!", *taḫwîma* „Kleid", Pl. *taḫâwîm*;

kunt meḫauwim taḫâwîm behile „ich war in schöne Kleider gekleidet".

دحريجه *duḥrêga* „Ei", Pl. *duḥrêg*.

درج *darrâga* „Fuß, Fußbekleidung (Schuh usw.)", Pl. *darrâg* (L 39).

دبلح *zablaḥ* „er tanzte", *azablaḥ* „ich tanze", *zablâḥi* „tanze!" (fem.), *zablâḥa* „Tänzerin", *ez-zugan ez-zablaḥîje* „die tanzenden Mädchen", *tezablîḥ* „das Tanzen".

دقن *zugna* „Frau, Mädchen", Pl. *zugan*. *zugna bišlêfiš* „alte Frau".

ذول *zuill* „Esel", Pl. *zuillât* (L 9).

ربّ *rubbanîje* „große Stadt" (II 6), *et-tawâzi er-rubbanîje* „die Oberpolizisten".

رخو *raḫḫa* oder *raḫwit* „er aß", *raḫḫêna* „wir aßen", *raḫḫêtha* „ich aß es", *raḫḫi* „iß!", *jeraḫḫi* oder *jeraḫwit* „er ißt", *araḫḫi* „ich esse", *er-raḫwa* „das Essen" (L 86).

رشف *raššif* „er trank, rauchte", *raššifit* „sie trank", *araššif* „ich trinke", *rašfa* „das Kaffeehaus", Pl. *rušaf*. *rašfagi* „Kaffeewirt".

رقص *er-ra'ṣa* „(die Tänzerin) = der Mu'eddim im Schattenspiel".

زنّ *zannân* „Bienen, Fliegen, alles, was ein summendes Geräusch macht, auch Flötenbläser"; *zannâna* Nomen unitatis.

سرمت (سرمط) *sarmat* (auch *ṣarmat*, *sarmaṭ* und *ṣarmaṭ*) „er schrieb", *asarmit* „ich schreibe", *surmâta* „Buch", *surmâti* „Zauberer", „Rammâl", „Amulettenschreiber", *surmâti innâwi* „ein fränkischer Schreiber, Priester".

سكر *es-sakrân* „(der Trunkene) Ta'âdir im Schattenspiel", *es-sakra* (s. S. 314) 'Alam.

سمأ *sem'* „Knabe", Pl. *semû'*. Bûlos im Schattenspiel. Fem. nicht gebräuchlich im Schattenspiel (L 5. 6).

سوج *sauwig* „er rauchte Ḥaschisch", *sôg* „Ḥaschisch", *sôga* „eine Pfeife Ḥaschîsch".

شبراء *šibra'*, Pl. *šabâri'*, „zwanzig", „Real". *šabrâ'a* „Kette" (*libde*), *šabâre'a* „Kleinod, Goldschmuck" (= *ṣiga*).

شقطر *ši'iṭra* „einhalb, ein wenig, ½ Piaster", auch *ši'iṭla*. *wi-š-šibra kân ši'iṭrât ḫâliṣ* „und der Real bestand aus ganz kleinen Münzen".

شلف *šelaf*, im Sim des Schattenspiels meist: *bišlêfiš* (m. und f.) „schmutzig, schlecht". *et-tâzi-l-bišlêfiš* „der Polizist", *môge bišlêfiš* „salziges Wasser" (L 69).

شمط *šammâṭ* „Hose".

شمل *šammâla* „fünf, Hand, 5 Piaster, Schilling", Pl. *šammalât*. *šam-*

mâlit ʿanâtir „50 (Piaster)", *šammâlit ṣahâli* „500 (Piaster); 5 Pfund" (L 43).

شنب *šinb* „Brotlaib", Pl. *šenûb* „Brote, Brot" (allgemein) (L 2).

شونى *šôni* „Schiff".

شهر *bišhêriš* „Monat".

صرمط, صرمت *ṣarmat* s. *sarmat.*

صغر *meʾaṣġar* „klein", *äbrîm meʾaṣġar* „ein kl. Piaster".

صفر *meʾaṣfar* „gelb" (L 20, „Gold" wäre *meʾaḥmar*), *el-meʾaṣfar*, *el-innâwi-l-meʾaṣfar* „der Engländer", vgl. Reckendorf, a. a. O. S. 159.

صنن *biṣnêniš* „Zwiebel", wohl auch *muṣannin* (L 31).

[صندس *ṣundusa* „sechs", *ṣundusit ṣahâli* „600 (Piaster)", *ṣundusit ḥibrit ʿanâtir ġalamis* „6 mal 30 Nächte = 6 Monate".]

صنو *ṣannô* (das *ô* nasal) „Hund" (im Schattenspiel) (L 36).

صهل *ṣuhli* „Pferd"; ferner: „100 (Piaster)", Pl. *ṣahâli*; *ṣuhlijên* „200", *ḥibrit ṣahâli* „300", *ʿantâra ṣahâli* „1000" (L 8).

صهى *ṣaha*, *jiṣhi* „hören, merken", meist durch سمع erklärt, doch *ṣa-hâni* auch = *šâfni* „er sah mich".

طرق *ṭûraʾi* „Zauberer, Rammâl, Faqih"; es ist einer, der mit einer *ṭariqa* zu tun hat (L 25).

طنى *ṭani* „Tod", *ʾarabna li-ṭ-ṭani* „wir waren dem Tode nahe". *in-ṭana* oder *iṭṭana* „er starb", *jiṭṭani* „er stirbt", *ṭannâh* „er tötete ihn" (L 90. 91. 97).

طوس *ṭâs*, *jeṭûs* „schlagen", *ṭâsu ṭôs šelef* „er richtete ihn durch Schlagen übel zu", *ṭôsa*, Pl. *ṭêwas* „Instrument zum Schlagen, nach Saijid Aḥmed „Stock", nach AʿA mehr ein Taschentuch mit Knoten" — vgl. oben S. 314.

عبر *ʿabbâr*, Pl. *ʿabâbra*, „angesehener, unterrichteter Mann, Raijis".

عرب *ʿarrûb* „Vater", *ʿarrûba* „Mutter" (L 3. 28. 29).

عضوان *ʿoḍwâna* „Stück Fleisch" (*laḥme*), *ʿoḍwân* = *laḥm*. *ʿoḍwânet kamaštar* „Kamelsfleisch", *zoġna ʿoḍwâna* „dicke Frau" (L 14, vgl. Reckendorf, a. a. O. S. 159).

عكر *ʿökr*, vgl. *el-mukn el-ʿökr* „das Gefängnis".

عنتر *ʿantâra* „10 (Piaster)", Pl. *ʿanâtir.*

غربط *ġarbûṭi* „Maġrebiner" (im Schattenspiel).

غلمس *ġalmis* „er schlief", *ġalmist* „ich schlief", *aġalmis* „ich schlafe". *ġalmûsa* „Nacht, Festnacht", *badahna ġalmûsa* „wir veranstalteten eine Festnacht" vgl. غلس (L 7).

كبر *meʾakbar* „groß", *el-berġal el-meʾakbar* „Gott".

كبس *el-kâbis* „Riḫḫim im Schattenspiel".

كبن *kabân* „Kot, Exkremente".

كدن *kaddin* „er heiratete", *kaddint zôgna* „ich heiratete eine Frau", vgl. türk. قادين.

كرزن *kerzin* „er saß, sitze!", *akerzin* „ich sitze", *kerzinna* „wir verweilten", *tekerzin* „das Sitzen" (vgl. L 101).

كشم *kaššam* „er machte zornig", *itkaššam* „er war ärgerlich".

كمخ *kammôḫa* „Kopf, Kopfbekleidung" (Tarbusch, ʿEmme, Hut usw.), Pl. *kamāmiḫ* (L 40), *kammuḫitha aggmit* „sie sprach bei sich".

كمشتر *kamaštar* „Kamel".

كنش *kanaš* „er stahl", *jikniš* „er stiehlt"; *el-berġal el-mekannešâti*, auch *kanši* und *kanûši* „Dieb" (L 95).

كوش *kôš* „der schwarze Sklave" = ʿ*abd* „der Berberiner", Fem. *kôša* und *kôšîje*, Pl. *kowaš* und *kôšije*, Pl. Fem. *kôstjât*.

[لعلع[1] *laʿlaʿ* „er sang", *laʿlaʿa* „Gesang", *telaʿliʿ* „Singen".]

لف *laffâf* „Tuch" (= *mendîl*), Pl. *lafalîf* (für *lefafîf*); *lefâfa*, Pl. *lefafât* „Mantel" (= ʿ*abâje*).

مأع *maʾaʿ* „er war trunken, er trank", *maʾâʿit* „sie trank", *maʾiʿt* „ich trank". *amaʾʾaʿ* „ich betrinke mich", *inte maʾʾaḥt?* „bist du betrunken?", *mimeʾʾaʿ* „betrunken", *meʾʾa* „Kneipe", *meʾaʿ* „Wein, Schnaps" (*ḫamra*).

متح *mataḥ* „er ging fort", *mattaḥna* „er führte uns fort".

مرعاوى *marʿâwi* „Fisch".

مستيانى *mistijâni* „Barbier".

مكن *mukn* „Haus", *el-mukn el-ʿôkr* „das Gefängnis, Polizeistation", *mukn et-tebezbîz* „der Abort".

ميرتمه *mehertîma* „Käse" (L 32).

موجه *môga* „Wasser", s. ob. S. 314, *môga bišlêfiš* „salziges Wasser", *mauwigt* „ich trank, ich badete mich" (L 1. 87).

نبش *nebbâše* „Laus" (قملة), KREMER: „Huhn" (L 15).

[نبع[2] *nibʿa* „vier", *benibʿit abârîm* „für 4 Piaster".]

نور *meʾânwar* „Licht, Feuer, Streichhölzer, Schwefel usw." *meʾanwâra* „ein Licht, eine Lampe" usw. (L 18, RECKENDORF, a. a. O. S. 159).

هاتش *hâtiš* „Tabak".

هتا *hêta* „hier" (= *hene*), *hetâk* „dort" (= *henâk*).

---

1 Dies Wort war AʿA unbekannt. Nach ihm heißt singen: *zangar* (زنجر) im *sîm* des *ḫajâl eḍ-ḍill*.

2 Vgl. ob. S. 316.

I in Zunftsprache:

1 امّا الغلموسه الى بدهت كانت جيهره 2 كان فى امرى عنتره بدهت قبلا لرشفة السوج سوّجت باربع اباريم ورخّيت مأحلى بابريمين 3 وجدّيت تفاتيف بابريم مأصغر وبدهت على المأعه رشّفت جرّه بابريمين بقى اينى ابريم وشقطره 4 ومتعت انا قوى ما قدرتش ابده للمكن وخفت لَ التازى يجدّينى المكن العكر 5 وبعدين اتكلت على الله ومشيت 6 وبعدين صيهانى التازى البشليفش كان حا يبدهنى المكن العكر قمت جديت ابريم قام سابنى وبده 7 ونا ما قدرتش ابده لمكننا جديت بالشقطره الى اينى رخوه ورخيتها وغلمست عالرشفه للصبح

I im Arabischen:

1 امّا الليله الى فاتت كانت حلوه 2 كان معايه نص ريال رحت قبلا لقهوة المشيش حششت باربعه قروش واكلت حلو بقرشين 3 وجبت سجاير بقرش تعريفه ورحت على الخماره شربت قزازه بقرشين بقى معايه تلاته تعريفه 4 وسكرت انا قوى ما قدرتش اروح للبيت وخفت لئلا العسكرى يوتّينى الكراكون 5 وبعدين انا اتكلت على الله ومشيت 6 وبعدين شافنى الغفير كان حا يوتّينى الكراكون قمت اديته قرش سابنى وراح 7 وانا ما قدرتش اروح بيتنا قمت جبت بالقرش التعريفه الى معايه اكل واكلت ونمت على القهوه للصبح

II in Zunftsprache:

1 *ingâda fi amrîna berǧal bahîl innâwi ugaddâna fi-l-bišhêriš ṣundûṣit ṣahâli uḫadna ila amr ir-rubbânije il-innawije* 2 *ukerzinna fi bedah fi-l-môga ḥibrit ʿanâtir lama ʾarâbna li-ṭ-ṭani min ma fi amrûhum raḫwa* 3 *el-berǧal el-innâwi mataḥ min înna min ʾillet el-ḥiuwa eḥna gaddêna.* 4 *el-berǧal et-tâzi el-bahîl el-innâwi gaddâna er-raḫwa raḫḫêna šenûb umhertîma ubiṣnêniš uʿodwânet*

II in deutscher Übersetzung:

1. Es kam zu uns ein guter europäischer Mann und gab uns im Monat 6 £ und nahm uns mit zu der großen europäischen Stadt, 2. und wir verweilten beim Fahren auf dem Wasser 30 (Tage), bis wir dem Tode nahe waren, weil sie kein (rechtes) Essen hatten. 3. Der Europäer ging von uns fort, weil er kein Geld hatte; wir kauften. 4. Der gute europäische Aufsichtsbeamte gab uns das Essen, wir

kamaštar 5 *raḫḫêna umellêna-l-maḫāwlša uraššifna ḥâtiš umal'ênâš fi amrūhum burē'iš uraššifna zej ma-nkûn fi-l-mukn il-'ökr* 6 *ba'd ḫibrit ġalāmîs ingêda-l-berġal el-bahîl el-innâwi umattaḥna ila-r-rubbānîje hîje fîha el-bilbil kerzînna ṣundûṣit ḫibrit 'anâtir ġalāmîs le'inno bahîl*

aßen Brot und Käse und Zwiebeln und Kamelfleisch, 5. wir aßen und füllten die Bäuche und rauchten Tabak und wir fanden bei ihnen kein Papier und wir rauchten, wie wenn wir im Gefängnis wären. 6. Nach 3 Nächten kam der gute europäische Mann und brachte uns zu der großen Stadt, in der die Festlichkeit stattfindet. Wir verweilten da 6 mal 30 Nächte, weil es schön war.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES.

Verbesserungen zu *Islamica* Bd. II, Heft 1, S. 5 ff.:

S. 6, Z. 16: statt „Genetiv" lies „stat. constr."

S. 10, Ende Z. 2 füge hinzu: „Etwa *lā-ba'a* (wie arab. *lā raḥimahu-llāh*) und dies umgebildet nach *lait-* zu *lab'-*". H. Bauer (Halle).

Berichtigungen zu der Besprechung von W. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht* (oben S. 150 ff.).

Zu S. 152, Z. 21: lies: beachtet.

Zu S. 153, Z. 18—26: lies: „Ich erteile den *amān* allen denen, die Handel zu treiben beabsichtigen, so ist diese Erklärung rechtskräftig; von Einzelpersonen abgegeben ist sie nicht rechtskräftig". Hier liegt also eine generelle Erteilung des *amān* an alle, die Handel treiben wollen, vor, und eine solche kann allein durch die Obrigkeit geschehen, ganz entsprechend der von al-Ġazālī kurz vorher angeführten Regel, daß einzelne Muslime den *amān* nur an einzelne Ungläubige oder eine beschränkte Anzahl erteilen können. Ob der *amān* im Krieg oder Frieden erteilt wird, ist für diese Frage ganz unerheblich.

Zu S. 153, Z. 31: lies: ein gewisses Aufsichtsrecht.

Zu S. 154, Z. 5—6: streiche: oder ... *wāli*.

Zu S. 154, Z. 17: streiche das Eingeklammerte.

Ferner lies überall al-Ġazālī. Joseph Schacht (Freiburg i. Br.).

MITTEILUNG.

Der Aufsatz des Herrn Prof. Dr. J. J. Hess (Zürich): *Die Namen der Himmelsgegenden und Winde bei den Beduinen des inneren Arabiens und die arabische Kompaßrose* ist auf besonderen Wunsch des Herrn Verfassers aus der sonst befolgten alphabetischen Reihenfolge der Beiträge nach den Namen der Autoren herausgenommen worden und wird an späterer Stelle eingereiht werden. Die Schriftleitung.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS.

W. H. T. GAIRDNER, *The Phonetics of Arabic.* A Phonetic Inquiry and Practical Manual for the Pronunciation of Classical Arabic and of one Colloquial (the Egyptian). Oxford University Press 1925.

Bekanntlich ist das Aussprechen der Lautglieder eines Satzkomplexes streng genommen weder bei verschiedenen Individuen, noch auch bei einem und demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten identisch. Biologisch sind diese Verschiedenheiten der Artikulation eines Lautes als Mutationen aufzufassen. Solange die Mutationen richtungslos sind, sind sie am zahlreichsten in der Nähe des Streuungszentrums, am seltensten an der Peripherie des Streuungskreises. Aber „als sekundäre Folge der Veränderungen eines oder mehrerer derjenigen Bildungsfaktoren, durch deren Zusammenwirken ein Laut erzeugt wird“ [1], können die Mutationen gerichtet werden; dadurch verschiebt sich ihre relativ größte Häufigkeit an eine Stelle der Peripherie des ehemaligen Streuungskreises, d. h. es ist das eingetreten, was wir Lautwandel nennen. Während nun die Lautlehre die Kurve zu untersuchen hat, welche von den deutlich unterscheidbaren, relativen Ruhepunkten der gerichteten Mutationen gebildet wird, ist es Aufgabe der Phonetik, an einem gegebenen Punkt der Kurve die Summe der richtungslosen Mutationen zu behandeln [2].

Einer streng wissenschaftlichen Phonetik liegt es mithin ob, die Artikulation eines Lautes in der ganzen Ausdehnung seiner Streuung, isoliert und in Kombination mit anderen Lauten darzustellen. Für eine ausschließlich praktischen Bedürfnissen gewidmete Untersuchung genügt es dagegen, das Streuungszentrum möglichst scharf herauszuarbeiten. Beide Methoden haben ihre Berechtigung: was jene an Genauigkeit und Differenziertheit vor dieser voraus hat, gewinnt diese an Übersichtlichkeit.

---

1 SIEVERS, *Grundzüge der Phonetik*[5], Leipzig 1901, § 12.

2 Die Phonetik ist also das Allgemeinere gegenüber der Lautlehre als dem Besonderen, cf. JESPERSEN, *Fonetik*, 1897/9. S. 7: „lydhistorie er imidlertid som angivet aldeles ikke identisk med fonetik, det er den specielle i modsætning til dan almindelige videnskab“. Ebenso S. 8: „Fonetikken danner altsaa grundlaget for forståelse af de fænomener, lydhistorien beskæftiger sig med“.

Ein Beispiel der ersten Art hat uns G. BERGSTRÄSSER in seinem Buch geschenkt: *Zum arabischen Dialekt von Damaskus I. Phonetik — Prosatexte.* Ein Beispiel der zweiten Art bildet das Werk GAIRDNERS: *The Phonetics of Arabic.* Auch darin unterscheiden sich die beiden Arbeiten grundsätzlich, daß BERGSTRÄSSER sich ausschließlich auf den Damaszener Dialekt beschränkt und keine, z. T. sehr nahe liegende Schlüsse auf altarabische, bzw. sogar auf gemeinsemitische Verhältnisse zieht[1]; GAIRDNER hingegen will neben der Aussprache des ägyptischen Dialektes gerade die des klassischen Arabisch festlegen. GAIRDNERS Handbuch, das den „Oriental Studies of the American University at Cairo" sein Dasein verdankt, zeigt vielleicht darin etwas zu sehr seinen für die Praxis berechneten Charakter, daß es gar zu einseitig auf englisch sprechende Schüler eingestellt ist. Ein reicherer Vergleich mit deutschen, französischen und italienischen Lauten hätte wohl oft Nutzen stiften können. Wenn auf Fehlerquellen in der Artikulation und auf Beobachtungen aus der Aussprache fremder Idiome durch geborene Araber aufmerksam gemacht wird, wird ausschließlich auf das Englische eingegangen, was gerade mit Rücksicht auf die gute Brauchbarkeit der *Phonetics* zu bedauern ist.

Der „typical Arabic Colloquial" (S. 67), der zur Darstellung kommt, ist, wie bei dem Zweck des Buches selbstverständlich, der Kairiner. Abweichende Bemerkungen über andere (Unter- und Oberägypten, Nubien, Sudan, Syrien) sind besonders gekennzeichnet. Nicht ganz so klar ist der Inhalt des Begriffes „classical" angegeben. Da GAIRDNER häufiger auf Daten der altarabischen Grammatiker zurückgeht, könnte man denken, daß er sich bemüht, die Aussprache des Arabischen, wie sie etwa in den Philologenschulen von al-Baṣra und al-Kūfa gelehrt wurde, zu rekonstruieren. Dem ist jedoch nicht so; maßgebend ist ihm augenscheinlich die Aussprache im *taǧwīd* der heutigen ägyptischen Tradition. Darauf deuten Sätze hin wie die Empfehlung, das Material des Buches mit einem arabisch sprechenden Lehrer „preferably a sheikh" durchzugehen (S. 8), wie der Hinweis auf die Nützlichkeit der phonetischen termini technici des Arabischen (S. 107 f.)[2] bei dem Unterricht durch Schêche der Azhar-Universität (S. 13), wie die Angabe, daß wohl nur Gelehrte der Azhar die voll vokalisierte klassische Version der Leseproben (S. 88) anwenden würden. Beachte endlich Anm. 4 auf S. 20: „Original Arabic *ḍ*[3] was very differently pronounced and still is so in Arabia and Mesopotamia".

1 Cf. HARTMANNS Besprechung in *OLZ* 1926, Sp. 514 f.

2 Hier hätte man im Interesse des Schülers noch größere Vollständigkeit, im Interesse des arabischen Lehrers den Abdruck auch in arabischen Lettern neben der letzterem sicher nur in den seltensten Fällen geläufigen Transkription gewünscht.

3 Aus typographischen und Gründen der bequemen Verständigung setze ich statt des von GAIRDNER gebrauchten Transkriptionssystems immer das in den *Islamica* übliche ein.

Phonetik ist keine eigentliche Buchwissenschaft, sondern wird immer mehr oder weniger auf den mündlichen Unterricht angewiesen bleiben. Das betont der Verfasser, wie schon hervorgehoben, mehrfach. Aber auch derjenige, der keinen Araber zu seiner Verfügung hat, wird infolge der ausgesprochenen pädagogischen Begabung, die dem Autor eignet, reichen Gewinn aus dem Studium des Buches davontragen. Die Darstellung zeichnet sich durch große Schärfe und Klarheit aus, die Methode durch Geschicklichkeit und die Fähigkeit, die verschiedensten Hilfsmittel für die Erkenntnis und richtige Nachbildung der Laute durch den Schüler mobil zu machen. Die Vielseitigkeit zeigt sich schon in den Kapiteleinteilungen: nach allgemeineren Bemerkungen folgt eine systematische Klassifikation der Konsonanten, die im nächsten Kapitel einzeln beschrieben werden. Die folgenden beiden Kapitel sind dem allgemeinen Charakter der arabischen Vokale und ihrer systematischen Einzelbeschreibung vorbehalten. Kapitel 7 behandelt den Einfluß der Konsonanten auf die Vokale, Kapitel 8 den der Konsonanten aufeinander. Dann folgen „Exercises in difficult Words" mit langen Listen lautlich ähnlicher und vom Ausländer leicht unterschiedslos artikulierter Wörter. Das nächste Kapitel, „Continuous Speech" überschrieben, bringt Akzent- und Längenverhältnisse, Pausal- und Sandhi-Erscheinungen. Ein kurzer Abschnitt „Reading Aloud"[1], der als Typen a) die Lektüre von Koran und Poesie, b) „etwas weniger formelle Gelegenheiten", c) Vorlesen von Zeitungen usw. vor Freunden, d) Vorlesen vor ganz ungebildeten Leuten unterscheidet, bereitet auf die Lesestücke (in phonetischer Transkription) vor. Die Texte sind teils in rein „klassischer Version", teils in vulgarisierendem Klassisch, teils im gesprochenen Dialekt, mehrere in zweien der Formen oder allen dreien und in englischer Interlinearversion gegeben. Die Aufnahme macht einen sehr sorgfältigen Eindruck, bezeichnet Halb-, Voll- und Überlängen der Silben, Silbentrennungen und Wortbindungen und führt so den Leser noch einmal durch alle Paragraphen des Buches hindurch. Über die inhaltliche Auswahl der Stoffe kann man verschiedener Meinung sein. Gute alte Prosa vermisse ich ganz, Koranstücke hätte ich reichlicher gewünscht, die Bibelstellen als Übersetzungsliteratur nicht an den Anfang gesetzt. Vor allem aber hätte ich als Spezimina der Poesie nicht gerade Verse aus den Geschichten von Tausendundeine Nacht gewählt.

Die Beschreibung der Einzellaute wird durch zahlreiche instruktive schematische Skizzen, aus denen die Zungenlage bei den Artikulationen hervorgeht, und eine ganze Reihe vorzüglicher Photographien der Mundstellungen bei der Aussprache erläutert. Die Quantitätsverhältnisse der

---

1 Mit Recht weist G. auch auf die gute Trainierung des Ohres durch Aufnahme von Diktaten hin.

Silben werden durch Notenbilder illustriert[1]. Dagegen findet die Satzmodulation, die BERGSTRÄSSER, a. a. O., so trefflich behandelt, keinen rechten Platz bei GAIRDNER[2].

Im einzelnen möchte ich noch folgendes bemerken. Es ist irreführend, wenn S. 14 der Satz steht: „Fricatives in which the friction is very feeble are often called semi-vowels: e. g. *w*, *j*“. Ebenso sind S. 13 in der Tabelle *w* als labialer, *j* als palataler „fricative“ eingeordnet. S. 32 ist der Übergang aus „frikativem“ Konsonant zum Vokal an *w*:*u* und *j*:*i* beschrieben. Ein Vergleich etwa der Photographien II 6 mit II 7 zeigt, daß bei dem *w* die Lippenrundung und -Vorstülpung entschieden größer und die Engenbildung ihrerseits eher noch weiter ist als bei dem *u* (s. dazu noch S. 16 No. 3). S. 24 No. 23 bezeichnet auch GAIRDNER die Reibung und das daraus entspringende konsonantische Geräusch als äußerst schwach. Es wäre doch wohl ratsamer gewesen, bei der Benennung „Halbvokal“ zu bleiben[3].

S. 19. Zu der velaren (emphatischen) Aussprache des *l* in dem Namen *Allāh*, außer wenn ein *i*-Vokal vorangeht, vgl. jetzt FISCHERS Artikel *Zur Aussprache des Namens Allāh* in *Islamica* I, 544 ff.[4]

GAIRDNER führt weiter aus, daß heute das velare *ḷ* öfter auch infolge Assimilation durch andere emphatische Laute aus gewöhnlichem *l* entsteht, z. B. *ṭaḷab*; *malaṭı*; *juṣḷab*; dazu S. 54: *raṭḷ*[5]; S. 55: *ʾuṭḷub*[6]. Da liegt die Annahme nahe, in der dialektischen Variante الطجع neben اضطجع des Altarabischen[7] gleichfalls velare Aussprache des ل als *ḷ* zu sehen. Die Lexica scheinen sie zunächst nicht zu bestätigen, cf. *Lis.* X, ٨٧, 23 f. = *Tāǧ* V,

1 Für gewöhnliche Zwecke werden Achtel-, Viertel- und Dreiachtelnoten angewandt. Unterschieden werden außerdem noch, vielleicht etwas zu mechanisch, Silbenwerte von halben, dreiviertel und ganzen Noten.

2 In den metrischen Lesestücken sind ein paar Intonierungsintervalle angedeutet.

3 Cf. SIEVERS § 326; 422; SCHAADE, *Sībawaihi's Lautlehre* S. 65, Anm. 9; BERGSTRÄSSER, S. 37 ff.

4 Durch GAIRDNER: „Thus *aḷḷāh*, *uḷḷāh*, but *lillāh*“ wird gleichfalls mit FISCHER (S. 545 Anm. 1) gegen SPITTA, *Grammatik des arab. Vulgärdialectes von Aegypten*, S. 20 entschieden.

5 Das *ḷ* ist im Ägyptischen (im Gegensatz zum Syrischen) stimmlos, so jedes wortschließende *l* nach Konsonant, S. 19.

6 Auch BERGSTRÄSSER, S. 37, kennt *ḷ* außer in *Aḷḷāh* in Fremdwörtern und in der Nähe von Emphaticis.

7 Ähnlich steht neben اطّراد und اضطراد auch الطراد. Die Anführung dieser Dissimilationserscheinungen in den Lexicis, s. v. اضطجع, deutet darauf hin, daß die arabischen Philologen, wohl mit Recht, die Bildung الطراد als über اضطراد entstanden denken.

٣٢٨, 28 f., wo al-Māzinī († 249) sagt: إنّ بعض العرب يكره الجمع بين حرفين مطبقين فيقول الطَّجَعَ ويبدل مكان الضاد اقرب الحروف اليها وهى اللام [زاد فى اللسان وهو شاذ]. Aber in dieser allgemeinen Fassung ist die Angabe kaum richtig, denn es gab ja nicht nur eine große Menge von Wörtern, in denen zwei mit *iṭbāq* gesprochene Laute von Haus aus aufeinander folgten, sondern es werden sogar nichtemphatische Laute durch die Nachbarschaft emphatischer leicht selbst auch emphatisch (z. B. BROCKELMANN, *Grundriß* I § 54a). LANE, s. v. ضجع, gibt den Passus (der in seinen Hss. also vielleicht etwas anders vorlag) wieder durch: „because the combination of two such letters as ض and ط is disliked, (S. L.)", aber auch an der Verbindung *ḍ* + *ṭ* hat man ja sonst keineswegs Anstoß genommen (إِضْطَرَبَ; اضْطَرَّ usw.). ض war stimmhafte, velarisierte Media mit lateral gebildetem Verschluß[1]; wurde der Laut statt explosiv als Sonor ohne Engenreibegeräusch, aber gleichfalls mit seitlich gelegener Ausflußöffnung für den Schall ausgesprochen, so ergab sich *ḷ*. Um dagegen von *ḍ* zu *l* zu gelangen, hätte nicht nur die Artikulationsart, sondern auch die Artikulationsstelle gewechselt werden müssen. Die Entwicklung von *ḍ* zu *ḷ* ist gesetzmäßig erfolgt im Dialekt von Daṯina, cf. BROCKELMANN, *Grundriß* I § 46 k α; KAMPFFMEYER in *EI* I, Sp. 414 a.

S. 23 f. In der Ansetzung des altarabischen Wertes für ج als *dy* bzw. *gy*, d. h. als palatale (besser: palatalisierte), stimmhafte Explosiva kommt GAIRDNER dem nahe, was SCHAADE, *Lautlehre* S. 73 aus Sībawaih's Angaben erschließt.

S. 27. Die Bezeichnung „Pharyngallaute" für ح und ع halte ich nicht für glücklich. In der Tabelle S. 15 gibt GAIRDNER an: „articulated in the pharynx (i. e. the passage below the uvula and above the larynx)". In der Anweisung zur Erlernung des *ḥ* sagt er jedoch: „*ḥ* may be learned by observing that it is practically the same as what is known as stage-whisper in English. All the student has to do is to put his mouth into the position of one of the opener vowels, preferably the sound *a* as in *saw*, and whisper this vowel as strongly as he can". Da die Flüsterstimme nun aber wie die Vollstimme der Vokale im Kehlkopf erzeugt wird (ähnliches für das ع s. sofort unten), so dürfte es sich empfehlen, die bisherige Benennung als Laryngallaute nicht aufzugeben. Die Pharynx kommt bei der Bildung dieser Laute im wesentlichen nur als Resonanzboden in Frage[2].

Anders steht es mit dem Ausdruck Pharyngalisierung, wie ihn FORCHHAMMER (a. a. O. S. 184 ff.) braucht. Er versteht darunter die artikulato-

---

1 Entweder beiderseitig oder einseitig, cf. SCHAADE, *Lautlehre*, S. 18; 19 und Anm. 42.

2 Vgl. FORCHHAMMER, *Die Grundlage der Phonetik*, S. 65.

rische Sonderheit, daß ein Laut mit zurückgezogener, d. h. nach der Pharynx zu bewegter Zunge gebildet wird (ibid. S. 154). Im Arabischen handelt es sich dabei um die sogenannten emphatischen Laute und die diese umgebenden Vokale, die durch sie „pharyngalisiert“ werden oder „charakteristische, kehlig klingende Übergangslaute annehmen“. Hier ist also Pharyngalisierung, im Verein mit dem Vorkommen aller vier Kehlkopflaute, ein bequemes Schlagwort, das die Artikulationsbasis, deren Bedeutung für die Erlernung einer richtigen Aussprache nicht genug hervorgehoben werden kann[1], charakterisiert.

Die Beschreibung des *ḥ* ist bei FORCHHAMMER, S. 67 (dazu 189 f.), besser gegeben als bei GAIRDNER, vor allem zeigt jener auch, daß *ḥ* sich vom gewöhnlichen *h* in der Bildungsweise unterscheidet[2], damit entfällt GAIRDNERS zweite Anweisung für die Hervorbringung des *ḥ* (S. 27, 26 ff.).

S. 28. GAIRDNER korrigiert die landläufige Ansicht, daß ع einfach die stimmhafte Entsprechung zu *ḥ* ist. Zwar würde aus ع durch Fortlassen der Stimme ein ح, aber um vom ح zum ع zu kommen, seien außer der Stimmgebung noch „other physical modifications“ notwendig. Er sieht sie darin, daß „the general tenseness in the pharynx is notably increased“. Diese zweifellos richtig beobachtete Erscheinuug rührt daher, daß statt der gewöhnlichen Vollstimme (oder Flüsterstimme bei *ḥ*) bei ع vielmehr Preßstimme vorliegt und zwar im Anlaut verbunden mit Stimmritzenverschluß[3]. Als Lehrmethode gibt G. nicht übel an, man solle bis zum tiefsten Ton, den hervorzubringen einem möglich ist, heruntersingen — und dann noch einen weiter. Dadurch entstehe „the basis of the ع“. Allerdings ist — möchte ich hinzufügen — die Artikulation des ع an sich von der absoluten Tontiefe unabhängig.

S. 29. Bemerkenswert ist die Beobachtung, daß das arabische ه im In- und Auslaut (wohl nicht im Anlaut) stimmhaft[4] sein kann. Diese Erscheinung verdiente weitere Beachtung. S. dazu FISCHER, a. a. O., S. 7 oben.

S. 74. Für die richtige Verteilung der Silbenquantitäten im Altarabischen ist am wertvollsten die Angabe, daß offene Silben mit langem Vokal oder geschlossene Silben eine überlange Zeiteinheit zu ihrer Artikulation

1 Vgl. etwa VOCKERADT, *Die Deutsche und die Englische Artikulationsbasis*, S. 1 f.; 54 ff.

2 SIEVERS § 346.

3 SIEVERS § 354; BERGSTRÄSSER, S. 40; vgl. dazu auch FORCHHAMMER, S. 67 f.; 190. Des letzteren Angaben für das Arabische sind wohl nicht überall ganz zuverlässig. Das mag daran liegen, daß seine „Hauptversuchsperson Herr Kokothaki“ (offenbar griechischer Abstammung) vielleicht doch zu lange (27 Jahre) aus seiner Heimat fort ist (S. 184). — Andere Artikulation des ع „im Marokkanischen, zum mindesten im Rabater Dialekt“ hat FISCHER beobachtet, s. A. FISCHER, *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, S. 12 f.

4 Zum stimmlosen und stimmhaften *h* s. SIEVERS § 283.

verwenden, wenn ein Hamza auf sie folgt, und zwar ist die Überlänge noch größer, wenn das Hamza nicht ein neues Wort beginnt, sondern im Wortinnern steht. Danach hätte man also *lam tad̲hab* als ♩ ♩ ♩ zu werten, dagegen *lam 'ad̲hab* als ♩. ♩ ♩; ebenso: *qālahu* als ♩ ♪ ♩, dagegen *gā'ahu* als 𝅗𝅥 ♪ ♩ (vgl. dazu das oben Gesagte).

S. 80. Die Regel über die Auflösung von auslautendem Diphthong *-ai* oder *-au* vor *Alif al-waṣl* ist unzureichend formuliert. Die Annahme eines Hilfs-*i* nach auslautendem *-au* gilt zwar (vorwiegend) für die als Beispiel gewählte Partikel *'au* (ebenso für *lau*), für auslautendes *-au* aber in Bildungen wie اِخْشَوُا الْقَوْمَ oder مُصْطَفَوُ اللّٰهِ usw. nur in weniger gut bezeugten Ausnahmefällen, s. WRIGHT I, S. 21 D; HOWELL, *Arabic Grammar* § 664 (= Bd. II, 1032 ff.); FISCHER, *Islamica* I, S. 11.

Ich möchte von dem Buch nicht Abschied nehmen, ohne dem Verfasser und seinem Mitarbeiter und Freund Prof. DANIEL JONES, dem es gewidmet ist, meinen Dank für das, was ich daraus gelernt habe, auszusprechen, und den Wunsch hinzuzufügen, daß dem Problem der traditionellen Aussprache des klassischen Arabisch im heutigen Orient auch von anderen Forschern und an anderen Orten Aufmerksamkeit geschenkt wird.

ERICH BRÄUNLICH (Greifswald).

IBN ḤĀLAWAIH'S KITĀB AL-RĪḤ.

VON

IGN. KRATSCHKOVSKY (Leningrad).

Das großartige Gebäude der arabischen Lexikographie, dessen Errichtung durch das von Prof. A. FISCHER geplante Wörterbuch so gründlich in Angriff genommen worden ist, hat noch einer zweiten Stelle sein Baumaterial zu entnehmen. Neben der Arbeit an den literarischen Texten, welche natürlich vorwiegende Bedeutung hat, soll man die einheimische Lexikographie nicht aus den Augen verlieren; sie ist in letzter Zeit etwas unterschätzt worden, doch bleibt sie bei kritischer Behandlung immer eine reiche Quelle der Belehrung. Das gilt besonders von der älteren Literatur des 8.—10. Jahrhunderts, von der bis jetzt noch längst nicht alle bekannten Reste herausgegeben sind. Vieles ist von den europäischen und letztens auch von den arabischen Gelehrten geleistet worden, doch bleibt immer noch genug zu tun. Als fernes Ideal kann man hier einen „Index verborum" betrachten, welcher die von den älteren Philologen erklärten Wörter umfaßt. Ein solcher Index im Verein mit dem Wörterbuche, welches nach den Texten hergestellt ist, wird einen festen Boden für die Arabistik bereiten.

Das ist der Gedanke, welcher mich ermuntert, in der Festschrift für den größten „arabischen" Lexikographen unserer Zeit ein kleines lexikographisches Fragment drucken zu lassen. Natürlich ist Ibn Ḫālawaih kein Stern erster Größe an dem Firmament der arabischen Philologie — er ist weder ein al-Aṣmaʿī noch ein Ibn Duraid, doch gehört er auch nicht gerade zu den unbedeutendsten, und für ein großes Gebäude sind auch kleine Bausteine unentbehrlich.

I. Die Handschrift.

Die Handschrift, welche für die vorliegende Ausgabe als Grundlage gedient hat, ist in der Wissenschaft nicht unbekannt. Prof.



A. HAFFNER hat sie für seine Ausgabe von al-Aṣmaʿī's *Kitab al-aḍdād* benutzt [1], doch hat sie bis jetzt keine eingehende Beschreibung gefunden, wenn wir von der bloßen Erwähnung in dem betreffenden Katalog absehen [2].

Die Handschrift stellt leider nur disjecta membra eines Sammelbandes dar, welcher der St. Petersburger Universitäts-Bibliothek aus dem Nachlasse des verstorbenen Professors an der Universität Muḥammed ʿAjjād al-Ṭanṭāwī einverleibt wurde. Dieser Gelehrte, im Jahre 1861 gestorben, hat einige Spuren in der Geschichte der arabischen Literatur des 19. Jahrhunderts hinterlassen [3], und seine Handschriften-Sammlung gehört zu den wertvollsten Schätzen der Universitäts-Bibliothek [4]. Im jetzigen Zustande enthält die Handschrift (Ms. O. 839) 30 Blätter von 18×15 cm mit 21—23 Zeilen auf jeder Seite. Alle Teile, von wenigen späteren Zusätzen abgesehen, sind von derselben Hand geschrieben, doch mit einem Intervalle von zwanzig Jahren, wie man aus den Schlüssen ersehen kann. Die Schrift ist ziemlich gut, mit vielen, nicht ohne Fehler gesetzten Vokalen versehen; die Überschriften sind als rubra geschrieben.

Das Manuskript enthält große Fragmente von drei Arbeiten.

I. Fol. 1: هذه رسالة فى أسماء الأيّام والليالى والشهور والسنين والأعوام والدهور والهلال والقمر وغير ذلك لأبى عمر الزاهد ابن عبد الواحد. f. 1v: حدّثنا ابو عبد الله الحسين بن خالويه ثعلب قال أبو عمر الزاهد محمّد بن عبد الواحد أخبرنا أبو العبّاس أحمد بن يحيى ثعلب عن سلمة عن الفرّاء قال يقال يوم وأيّام للجميع والأصل أيوام الخ.

(Im weiteren ist ein ähnlicher *Isnād* gegeben f. 5: نآ ثعلب عن ابن الأعرابى, f. 6: نآ ثعلب عن أبى نصر وعن الأصمعى, f. 9: والذى حصلت من الإمامين ثعلب والمبرّد.)

1 *Drei arabische Quellenwerke über die Aḍdād* mit Beiträgen von P. A. SALHANI von Dr. A. HAFFNER herausgegeben. Beirut 1913. (Über die Handschrift — S. IV, Kolophon — S. XIII.)

2 *Indices alphabetici codicum manu scriptorum persicorum, turcicorum, arabicorum, qui in Bibliotheca Imperialis Literarum Universitatis Petropolitanae adservantur.* Confecerunt C. SALEMANN et V. ROSEN; Petropoli 1888 (S.-A. aus den *Zapiski*, Band II—III); 39: كتاب الاضداد; 40: كتاب الرجع; 33: رسالة فى اسماء الايام.

3 Seine Autobiographie in *ZKM* VII (1850) S. 43—63; 197—200; cf. auch *ZDMG* I (1847) S. 212—213; III (1849) S. 474—475; IV (1850) S. 243—244.

4 Einige Exemplare davon haben bei der Überschwemmung am 23. September 1924 schwer gelitten.

F. 2v: باب الشهور, f. 5: باب آخر فى الشهور, f. 6: باب من أسماء ايّام الشهور, f. 7v: باب من الأيّام والشهور والأعوام, f. 8: باب أسماء السنين والدهور, f. 9v: باب العام وأسمائه. Zwischen f. 9 und 10 ist eine Lücke von einigen Blättern; weiter ist die Rede von ليلة und ظلمة.

F. 11: باب (ohne Titel, Anfang قال وأمّا الأيّام فثلاثة الخ), 11v: باب أسماء الشهور بلسان حمير, 11v: باب (Anfang: يقال وردت فى أعباش ليل), 11v: باب آخر من أوقات الليل, 12v: باب تسمية ساعات الليل, 13v: باب أسماء الليالى ثلاثًا ثلاثًا, 14: باب الهلال وأسمائه, 15v: باب الشمس, 16: باب ذكر الشهور, 16: باب ذكر أيّام البرد, 16v: باب فى ذكر الأيّام, 17: باب فى صفة أيّام الحرّ, 17v: باب فى اليوم الطويل, 17: باب فى ستّة الأيّام, 18v: باب الفرق بين السراب والآل, 19: باب آخر فى الأيّام وبردها وحرّها.

F. 19v Kolophon: تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب فى اوائل ذى الحجّة سنة ثمان وعشرين وألف على يد العبد الفقير مدين بن عبد الرحمن الطبيب بدار الشفاء بمصر غفر الله له كلّ إصر.

Diese *Risāla fī asmā' al-ajjām* von dem berühmten *Ġulām* Ṯa'lab (gest. i. J. 345/956) ist mir aus anderen Handschriften-Sammlungen nicht bekannt; sie ist unter dem Titel *Kitāb al-jaum wal-laila* in der *Ḫizānat al-adab* zitiert[1]. Vielleicht ist es dasselbe Werk, welches in der Bibliothek von Selim Agha in Konstantinopel von O. RESCHER als al-Farrā' zugeschriebenes gefunden wurde[2]. Dieser Irrtum ist leicht begreiflich, weil das letzte Glied des ersten *Isnāds* in unserer Handschrift gleichfalls al-Farrā' ist. Daß dieses Werk wirklich von Abū 'Omar al-Zāhid herrührt, wird von dem *Kitāb al-'ašarāt* bestätigt, welches gleichfalls von seinem Schüler Ibn Ḥālawaih überliefert ist[3].

II. F. 20—27: *Kitāb al-aḍdād* von al-Aṣma'ī (ohne Anfang); nach HAFFNER's Ausgabe: 30, 13—57, 13[4].

F. 27v von anderer, nachlässigerer Hand: وهذا خطبة عظيمة تسمّى وفات(sic) الرسول الخ. Zwischen f. 27 und 28 ist eine Lücke, auf f. 28 ist nur folgender Kolophon von demselben Madjan ibn 'Abd al-Raḥmān ge-

1 BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.* I, 119 ult.

2 *ZDMG* LXVIII (1914), 57 (fol. 25).

3 C. VAN ARENDONK in *Enz. d. Islām* II, 418 und C. BROCKELMANN, l. c.: noch andere Handschriften sind gleichfalls in Selim Agha vorhanden (*ZDMG* LXVIII, 56).

4 Im Kolophon (HAFFNER S. XIII) muß man den Namen lesen: مدين statt محمد (Z. 7) und عَلَق statt مُعَلَّق (sic! Z. 10).

blieben: تمّت القصيدة المباركة بحمد الله وعونه ونقلت من خطّ مؤلّفها ومنشيها وناظمها الشيخ الإمام العالم العلّامة محمّد بن الوحيد تغمّده الله برحمته قال رحمه الله فرغت منها فى سنة سبع و تسعين و ستمائة و كتبها لنفسه العبد الراجى عفو ربّه القريب الفقير مدين بن عبد الرحمن الطبيب وكان الفراغ منها فى يوم الاربعا المبارك حادى عشر جمادى الاولى من شهور سنة اثنين بعد الالف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام والحمد لله أوّلاً وآخرًا.

In der Ecke links unten steht von derselben Hand: هذه رسالة فى أسماء الريح للشيخ ابن خالويه النحوى.

III. F. 28ᵛ—30. Die *Risāla fī asmā' al-rīḥ*, welche unten herausgegeben ist.

Zwischen f. 29 und 30 fehlt ein Blatt. F. 30: das Datum von derselben Hand 7. *Rabī' al-tānī* 1003 d. H. = 20. Dezember 1594 n. Chr.

F. 30ᵛ: zwei Zitate über *al-rīḥ* aus al-Ğauharī und al-Šīrāzī von der Hand desselben Madjan ibn 'Abd al-Raḥmān.

Diese Handschrift bekommt besondere Bedeutung dadurch, daß alle drei vorhandenen Teile Autographe des Arztes Madjan ibn 'Abd al-Raḥmān al-Kauṣūnī sind. Er war Oberarzt in Kairo [1] und besaß ausgesprochene literarische Neigungen. Von seinen Werken ist der *Ḳamūs al aṭibbā'* handschriftlich in Kairo [2] und ein Kommentar zu dem medizinischen Gedicht von Ibn Sīnā in Wien [3] vorhanden. Wir wissen ferner von der Existenz seines Geschichtswerkes, welches bis zum J. 1044 fortgesetzt war [4]; er war ungefähr Zeitgenosse von al-Muḥibbī [5] und al-Ḫafāğī [6], welche ihm viel Lob spenden und seine Arbeiten aufzählen. Unsere Handschrift charakterisiert seine philologischen Interessen sehr gut.

II. Das Werk.

Von Ibn Ḫālawaih (gest. 370/980) braucht man nicht viel zu sagen. Zu dem Kreise des Ḥamdāniden Saif al-daula gehörend, durch

1 Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber* 268, Nr. 561 = Brockelmann, op. cit. II, 364, Nr. 4.

2 Brockelmann, l. c. Über ihn s. Ḥāğğī Ḫalīfa (Flügel) IV, 488, Nr. 9342.

3 Brockelmann, op. cit. I, 458, Nr. 90.

4 Wüstenfeld, l. cit.

5 *Ḫulāṣat al-aṯar* IV, 333; cf. Ḥāğğī Ḫalīfa VII, 830 (zu IV, 488).

6 *Ḫabāja al-zawāja* (Handschrift d. Asiatischen Museums Nr. 248 nach den *Notices sommaires* von Bar. V. Rosen) f. 144ᵛ—145.

seine Polemik mit al-Mutanabbī und die Redaktion des Dīwāns von Abū Firās berühmt, ist er als Philolog weit bekannt, nicht nur unter den Arabern, sondern auch unter den europäischen Gelehrten[1]. Zwei seiner Werke sind in Europa herausgegeben[2]; von den anderen sind bis jetzt die Nachrichten sehr spärlich, obgleich viele von seinen Werken bei Bibliographen aufgezählt sind.

Ein *Kitab al-rīḥ* ist, so viel ich weiß, nirgends erwähnt; doch haben wir keine Gründe, an seiner Authentizität zu zweifeln. Der Stil ist ganz im Geiste der älteren arabischen Lexikographie gehalten; es hat sehr viel Ähnlichkeit mit dem *Kitāb al-ajjām* von Abū ʿOmar al-Zāhid, welches gleichfalls von Ibn Ḫālawaih redigiert ist. Viele Einzelheiten weisen auf die Arbeit des Ibn Ḫālawaih hin: die Quellen des *Kitāb al-rīḥ* rühren meistens von solchen Gelehrten her, welche als seine Lehrer bekannt sind, wie Ibn Duraid (f. 28ᵛ, 14; 29 , 17); Ibn Muǧāhid (28ᵛ, 18); Nifṭawaih (29ᵛ, 14) u. a. Es ist eine andere Frage, ob Ibn Ḫālawaih der wirkliche Autor oder nur ein Redaktor des *Kitāb al-rīḥ* gewesen ist. Bei älteren philologischen Werken muß diese Frage oftmals unbeantwortet bleiben. Wir sehen, daß das *Kitāb al-ajjām* gleichfalls mit dem Namen Ibn Ḫālawaih's anfängt, und doch ist es in der Handschrift Abū ʿOmar zugeschrieben[3]. Ein ähnliches Schicksal hat auch das *Kitāb al-ʿašarāt* erfahren[4]. Wir wissen ja, daß Autorenrechte in der arabischen gelehrten Literatur ganz anders als später in Europa angesehen wurden. Vielleicht ist dies die Ursache, warum dieses Werk nicht in die Liste der Arbeiten Ibn Ḫālawaih's aufgenommen ist; sein kleiner Umfang macht es noch verständlicher.

Über das *Kitāb al-rīḥ* an und für sich ist auch nicht viel zu sagen. Dieser Traktat ist schablonenartig nach dem Muster aller Arbeiten dieser Zeit angelegt; er ist von derselben Art wie die besten Repräsentanten dieser Literatur, z. B. die kleinen Traktate von al-Aṣmaʿī, welche uns besonders durch die Bemühungen HAFFNER's

---

1 Letztens hat ihm C. VAN ARENDONK einen Artikel in der *Enzykl. d. Islām* II, 418—419 gewidmet, wo ältere Literatur genannt ist (cf. auch BROCKELMANN, op. cit. I, 125). Einige nicht unwichtige Bemerkungen über ihn und einen von seinen Gegnern, den Grammatiker Abū-l-Ṭajjib ʿAbd al-Wāḥid ibn ʿAlī, sind bei Abū-l-ʿAlā in der *Risālat al-ǧufrān* zu finden (Kairo 1903—1907) S. 178; 191; 192.

2 Das *Kitāb laisa* von H. DERENBOURG und das von Ibn Ḫālawaih redigierte *Kitāb al-laǧar* von S. NAGELBERG (beide sind mir leider unzugänglich geblieben).

3 Wenn ich nicht irre, so ist dasselbe Werk in der Stambuler Handschrift al-Farrā' zugewiesen, da er als erstes Glied des *Isnād* genannt war.

4 VAN ARENDONK in der *Enz. d. Isl.* II, 419.

bekannt geworden sind. Es wäre vergeblich, hier etwas von literarischer Form im echten Sinne suchen zu wollen: alles wichtige beschränkt sich in diesem Werke auf minutiöse Analysis und in diesen Details konzentriert sich seine Stärke. Nicht viel neues Material bringt uns diese Abhandlung von Ibn Ḫālawaih: beinahe sein ganzes Material kann nach den großen Wörterbüchern, wie *Kitāb al-muḫaṣṣaṣ*, *Lisān al-ʿarab* oder *Tāǧ al-ʿarūs*, rekonstruiert werden: sie haben alle aus denselben Quellen geschöpft. Es wäre unnütz, hier viele Parallelen aufzuhäufen: das Werk Ibn Ḫālawaih's hat, nachdem die älteren Arbeiten verloren gegangen sind, für uns seinen Wert als eine Urquelle. Es ermöglicht uns, einen terminus ante quem für die wissenschaftliche Erkenntnis seines Inhaltes durch die arabischen Gelehrten zu fixieren.

Nachdem oben alles wichtigere über die Handschrift im allgemeinen gesagt ist, wäre es überflüssig, über diesen Teil im besonderen etwas hinzuzufügen. Madjan ibn ʿAbd al-Raḥmān, der berühmte Arzt und Literatur-Dilettant, war, wie es scheint, kein Grammatiker von Fach. Deswegen begegnen wir in seiner Handschrift nicht selten einem Schwanken in der Orthographie wie z. B. تعالي statt تعالى; فيِ und فى), finden auch kleine Fehler, besonders in der Vokalisation (konsequent: الخَصُب st. الخِصْب) usw. Alle wichtigen Fälle sind in den Anmerkungen zur Ausgabe notiert, in anderen Fällen ist eine gewisse Gleichförmigkeit nach dem Muster der klassisch-arabischen Orthographie durchgeführt. Von den Parallelstellen sind nur die zur Rekonstruktion des Textes unentbehrlichen aufgeführt.

III. Der Text.

هذه رسالة في أسماء الريح للشيخ ابن خالويه النحوي 28v

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ أبو عبد الله الحسين بن خالويه النحوي الحمد لله ربّ العالمين
وصلّى الله وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد فإنّ الريح
5 اسم مؤنّثة وتصغيرها رويحة قال الله جلّ وعزّ[1] كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أى
البرد ومن ذلك الحديث لا بأس بأكل الجراد إذا قتلته الصرّ أى البرد وقال جلّ

[1] Kor. 3, 113.

وعزّ[1] حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ فأمّا قوله[2] رِيحٌ عَاصِفٌ
ففيه قولان أحدهما أنّه مثل قولهم امرأة حائض وطامث وقيل معناه ريح
ذات عصوف فأمّا الريح العقيم[3] فإنّ الهاء ساقطة منها لأنّ العرب تقول
رجل عقيم وامرأة عقيم لا يولد لهما ولد و ريح عقيم[4] لا تلقح الأشجار والريح
5 الدولة قال الله تبارك وتعالى[5] وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ أى دولتكم[6] ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ
ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ قال الدولة والياء التي في الريح منقلبة من واو والأصل رِوْح
فانقلبت الواو ياء[7] لانكسار ما قبلها وأدنى العدد أرواح مثل حوض وأحواض
وأنشدنا ابن دريد[8]

لَبَيْتٌ تَخْفِقُ ٱلْأَرْوَاحُ فِيهِ * أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قَصْرٍ مُنِيفِ
10 وَلُبْسُ عَبَاءَةٍ وَتَقَرُّ عَيْنِي * أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لُبْسِ ٱلشُّفُوفِ

وذكر اللحيانيّ في نوادره[9] أرياح وذلك شاذّ مثل حوض وحياض فأمّا الريحان
بالنون فحدّثني ابن مجاهد عن السِّمَّريّ[10] عن الفرّاء قال الريحان جمع رُوح
مثل كوز وكيزان ونون ونينان يعني السمك والريح سبب لإنزال القطر والودق
والغيث اللواتي أسماها الله جلّ وعزّ رحمة فقال[11] وَهُوَ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ
15 بُشْرًا[12] بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أى بين يدى المطر والريح والمطر سببان لإنزال
29 الغيث وذهاب المحول ورفع الجدب[13] ومحيا[14] الخصب والحيا و الحبا | والخصب

1 *Kor.* 10, 23.
2 *Kor.* 10, 23.
3 Cod. العقيمة.
4 Cod. عقيمة.
5 *Kor.* 8, 48.
6 *Kor.* 17, 6.
7 Cod. يايا.
8 Berühmte Verse von Majsun, vgl. *Delectus* (Nöldeke-Müller) 25.
9 Vgl. Flügel, *Gramm. Schulen* 53.
10 Muḥammad ibn al-Ğahm, s. al-Sam'āni (Margoliouth) 307ʳ.
11 *Kor.* 7, 55.
12 Cod. نشرا sic!
13 Cod. الجذب.
14 Cod. ومحي.

أمارة لقبول الله تبارك وتعالى أعمال عباده ألم تسمع قوله تعالى[1] فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا قال ابن خالويه يقال أمددته في الخير ومددته في الشرّ قال الله تبارك وتعالى[2] وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

5 والعرب تقول إذا كثرت المؤتفكات زكت الأرضون يعني بالمؤتفكات الرياح لأنّها تأفك الأرض أى تقشرها وتقلبها وإنّما سمّي الكذب إفكًا لأنّه مقلوب عن الصدق وإذا كان النشء[3] يعني السحابة من قبل العين يعني من قبل القبلة ثمّ ألقحته الجنوب وأدرّته الشمال وأنسبت[4] به الصبا فذلك أجود ما يكون من المطر وأمّات الرياح يعني أمّهات الرياح غير أنّ الأمّات في البهائم

10 والأمّهات في الناس أربع الشمال وهي للروح والنسيم عند العرب والجنوب للأمطار والأنداء والنثق والغمق [يعنى][5] الندى والصبا لإلقاح الأشجار فأمّا قول الشاعر[6]

لَعَمْرِي لَئِنْ رِيحُ ٱلْمَوَدَّةِ أَصْبَحَتْ ★ شَمَالًا لَقَدْ[7] بُدِّلَتْ وَهْيَ جَنُوبُ

فإنّ المتحابّين[8] إذا اجتمعا قيل ريحهما جنوب[9] و إذا تفرّقا قيل ريحهما

15 شمال لأنّ الشمال تفرّق السحاب و الجنوب تجمع قال الآخر[10]

تَمُرُّ ٱلصَّبَا صَفْحًا بِسَاكِنِ ذِي ٱلْغَضَا ★ وَتَصْدَعُ[11] قَلْبِي أَنْ تَهُبَّ جَنُوبُهَا[12]

قَرِيبَةُ عَهْدٍ بِالْحَبِيبِ وَإِنَّمَا ★ هَوَى كُلِّ نَفْسٍ حَيْثُ حَلَّ حَبِيبُهَا

وقال الآخر

---

1 *Kor.* 71, 9—11.
2 *Kor.* 2, 14.
3 Cod. النشآء, vgl. *Tāǧ* I, 127.
4 Cod. undeutlich, vgl. *Lisān* II, 255; *Ibn Sīda* IX, 88.
5 Cod. om.
6 *Lisān* I, 273; *Tāǧ* I, 191.
7 Cod. لقدت.
8 Cod. المتحابيين.
9 Cod. جناب.
10 Vgl. al-Ḳālī, III, 93—94.
11 al-Ḳālī: ويصدع.
12 Cod. جنوبا; al-Ḳālī: هبوبها.

يَا رِيحُ وَيْحَكِ بَلِّغِي تَسْلِيمَنَا[1] * مَنْ لَيْسَ يَأْتِينَا لَهُ تَسْلِيمُ
مُرِّي بِهِ فَتَعَلَّقِي بِثِيَابِهِ * لِيَكُونَ فِيكِ مِنَ ٱلْحَبِيبِ نَسِيمُ

29ᵛ والدبور العذاب والبلاء نعوذ بالله منهما وأهون الدبور أن تكون عاصفًا تقذي العين فلذلك كان رسول الله صلّى الله عليه و سلّم إذا هبّت الرياح يقول 5 اللهمّ اجعلها رياحًا ولا تجعلها ريحًا وتلك الأخرى وكلّ واحدة تأتي بنوع من الخير إلّا كثيرًا[2] فإنّه ذمّ الشمال فقال:

وَهَبَّتْ[3] بِسَفْسَافِ ٱلتُّرَابِ عَقِيمُهَا

اراد بالعقيم[4] هيهنا الشمال ولذلك اختار أبو عمرو بن العلاء وعاصم إفراد كلّ ما فى كتاب الله عزّ وجلّ من ريح العذاب وجمع كلّ ما كان من رياح الرحمة 10 وأنشد سيبويه[5]

وَمَا لَهُ مِنْ مَجْدٍ تَلِيدٍ وَمَا لَهُ * مِنَ ٱلرِّيحِ فَضْلٌ لا ٱلْجَنُوبِ وَلَا ٱلصَّبَا

يهجو رجلًا أى ما له خير فإن قال قائل قد قال الله عزّ وجلّ[6] وَلِسُلَيْمَانَ ٱلرِّيحَ فأفرد فالجواب عن ذلك أنّ سليمان سخّر الله له الصبا فقط رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ[7] أى طيّبة ليّنة حيث اراد فكانت تحمل سريره من كابل إلى قزوين 15 في نصف يوم وهي مسيرة شهر وقال صلّى الله عليه وسلّم[8] نُصرتُ بالصبا وأهلكتْ عاد بالدبور وأنشدني ابن عرفة نفطويه لشاعر يمدح رسول الله صلّى الله عليه وسلّم

لَهُ دَعْوَةٌ مَيْمُونَةٌ رِيحُهَا ٱلصَّبَا * بِهَا يُنْبِتُ ٱللّٰهُ ٱلْحَصِيدَةَ وَٱلْأَبَّا

الأبّ المرعى أنشدنا أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد[9]

1 Cod. تسليمنا.
2 *Tāǧ* VI, 140 (كثيّر).
3 *Tāǧ*: وهاج.
4 Cod. بالعقيمة.
5 Vers von al-Aʿšā, vgl. Derenbourg I, 9, 9; Jahn I, 12.
6 *Ḳor.* 21, 81; 34, 11.
7 *Ḳor.* 38, 35.
8 *Tāǧ* III, 198.
9 Cod. دريد. Der Vers im *Lisān* I, 199; *Tāǧ* I, 142.

جِذْمُنَا قَيْسٌ وَنَجْدٌ دَارُنَا ٭ وَلَنَا ٱلْأَبُّ بِهَا[1] وَٱلْمَكْرَعُ

وحدّثنا أبو عبد الله القاضي قال حدّثنا الدورقيّ[2] قال حدّثنا عبيد الله
الأشجعيّ قال سمعت هارون بن عنترة[3] يروي عن أبيه عن ابن عبّاس في
قوله[4] فَأَصَابَهَا[5] إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ قال ريح فيها سموم وحدّثنى أبو حفص بن
الشحّام عن أبي عروبة عن الأشجّ[6] عن حفص بن غياث عن داود بن هند[7]
عن عكرمة عن ابن عبّاس قال أتت الصبا الشمال فقالت مرّي حتّى ننصر
رسول الله ......[8] | والهبوة والنضيضة[9] والحواشك والعريّة والهلّاب ريح معها
مطر والبوارح هي الشمال تكون في الصيف حارّة قال ابن خالويه يقال يوم
راحٌ كثير الريح وليلة راحةٌ وليلة ساكرة لا ريح فيها ويوم ريّح طيّب الريح
والنافجة أوّل كلّ ريح والهجوم الّتي يشتدّ هبوبها حتّى تقلع الثمام[10]
والبيوت والنوّوج الشديدة المرّ والدروج يدرج[11] مؤخّرها حتّى يرى لها مثل
ذيل الرسن والنسيم الّتي تأتي بنفس ضعيف نَسَمَتْ تَنْسِمُ نسيمًا ونَسَمانًا
وعجّت الريح وأسنفت كلّ ذلك في شدّتها وسوقها التراب وريح خارم باردة
والمعصرات الّتي تأتي بالمطر والحواشك والمشتكرة المختلفة والعريّة الباردة
والإعصار الّتي تستطيل في السماء والحرجف القرّة تمّت الرسالة بحمد[12]
الله وعونه وحسن توفيقه والحمد لله أوّلًا وآخرًا وصلّى الله على سيّدنا محمّد

---

1 *Tāǵ*: به.

2 Jaʿkūb, s. al-Samʿānī f. 231; *al-Fihrist* 34, 5.

3 Cod. عنتر; vgl. al-Samʿānī f. 39.

4 *Ḳor*. 2, 268.

5 Cod. اصابها.

6 Abū Saʿīd ʿAbdallāh, s. *al-Fihrist* 34, 10; al-Ḏahabī, *Lib. classium virorum* II, 25, Nr. 95.

7 Wahrscheinlich ابن ابى هند, s. al-Ḏahabī I, 29, Nr. 42; *al-Fihrist* 33, 28.

8 Hier steht im Cod. eine Lücke.

9 Cod. النضضة. Vgl. Ibn Sīda IX, 89.

10 Cod. النمام; vgl. *Lisān* XVI, 82.

11 Cod. من sic! Vgl. Ibn Sīda IX, 87; *Lisān* III, 93; *Tāǵ* II, 40.

12 Cod. بحمده.

وعلى آله وصحبه وسلّم وذلك بعد العشاء في الليلة آلّتي يسفر صباحها عن سابع شهر ربيع الثاني من شهور سنة ١٠٠٣ أحسن ختامها تمّ

IV. Indices.

1. Index verborum.

2. Index nominum.

THE ELEGY UPON AL-MUGHĪRA IBN AL-MUHALLAB.

BY

F. KRENKOW (Beckenham).

Ibn Khallikān in the biography of al-Muhallab ibn Abī Ṣufra[1] quotes a number of verses from an elegy upon the death of his son al-Mughīra who died in the year 82 A. H. and excuses himself for not giving the complete text. He states that it is considered one of the choice poems being over 50 verses in length and that he found it in the Appendix to the *Amālī* of Abū ʿAlī al-Qālī. The poem is found in the third volume of the Cairo edition of the *Amālī* pages 10—12. Al-Qālī tells us that he read the poem under Abū Bakr ibn Duraid[2] as being composed by Ziyād al-Aʿjam, though in the copy he brought with him it was attributed to the poet aṣ-Ṣalatān al-ʿAbdī. Ibn Duraid affirmed that the poem was certainly by Ziyād and that the latter used to live in Iṣṭakhr. Al-Qālī later read the poem also under Abu-l-Ḥasan ʿAlī ibn Sulaimān al-Akhfash[3], whose text differed from that of Ibn Duraid, though the latter's recension was more complete. The same uncertainty as to the authorship is expressed by the author of the *Kitāb al-Aghānī*, who states that the same al-Akhfash recited the poem to him as by Ziyād, but that according to the philologer Muḥammad ibn Ḥabīb some people attributed the poem to aṣ-Ṣalatān al-ʿAbdī. This statement, he says, is singular as the poem was transmitted by many irreproachable authors as being by Ziyād. Ibn Qutaiba[4] in his book on poets ascribes some verses of the poem he quotes to Ziyād and makes no mention of the disputed authorship, though he

1 Ed. Cairo 1310 II 147.

2 Died 321 A. H.

3 Died 315 A. H.

4 ʿAbd Allāh ibn Muslim, died 276 A. H.

has short notices on both poets[1]. The same verses, however, are quoted by al-Murtaḍā in his *Amālī*[2] as being by aṣ-Ṣalatān, but in the notes, the editor after quoting from the *Amālī* of Hibat Allāh Ibn ash-Shajarī states that the verses are really by Ziyād. It is not clear, if the text of the poem quoted in the notes is also taken from Ibn ash-Shajarī, but the text agrees substantially with that of al-Qālī omitting only the first verse and I am inclined to think that he took his text from the latter source. Consequently all texts are derived from the same recension, that of al-Qālī, while the few scattered verses of the poem found elsewhere are not sufficient evidence that they are derived from any other source than that published by al-Qālī. A different recension is however followed by the text as found at the end of the good old manuscript (Constantinople, Sulṭān Fātiḥ No: 5303) from which I have previously edited the Dīwāns of an-Nu'mān ibn Bashīr, Bakr ibn 'Abd al-'Azīz[3], 'Amr ibn Kulthūm and al-Ḥārith ibn Ḥilliza[4], and Sir CHARLES LYALL the Dīwān of 'Amr ibn Qamī'a[5]. This text has a different sequence in the order of verses, contains three lines not found in the other texts, but omits three lines found there. The wording of the separate verses also differs fairly widely, except in those lines, which are frequently quoted. I fear we have to blame in the first place the carelessness of the transmitters, but also a kind of bowdlerism rampant among Arab philologers in the third century of the Hijra. So many of them felt themselves called to improve the text as found in the current copies and I believe these improvers of literature are more responsible for the innumerable variants in ancient poetry than the supposed oral rhapsodists.

As to the authorship it will probably be impossible to decide the truth, because we know too little about aṣ-Ṣalatān. We learn that he made a poem weighing up the merits of the rival poets Jarīr and al-Farazdaq (who both died approximately in 110 A. H.). He may have been in Khorāsān at the same time as al-Muhallab and his sons, but the few remains of his poetry do not confirm this. In

---

1 Ed. DE GOEJE, pages 257 and 514. Biographies of Ziyād are also found in Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq*, V 301; Ibn Sallām, *Ṭabaqāt*, ed. HELL p. 142—144.

2 Ed. Cairo 1325 IV, 107.

3 Delhi 1337.

4 Bairūt, *Mashriq* 1922.

5 Cambridge 1919. Dr. RESCHER was kind enough to procure me the photographs of this Ms. for myself and Sir CHARLES LYALL.

the contrary Ziyād al-Aʿjam was a native of Persia, probably a Persian, and lived at Iṣfahān and later came to Khorāsān. Among the fragments of 45 poems attributed to him which I have collected are in addition to *Hija'* poems against rival poets who visited Khorāsān, poems in praise of the following governors of various parts of Persia: ʿUmar ibn ʿUbaid Allāh ibn Maʿmar[1], ʿAbd Allāh ibn al-Ḥashraj al-Hilālī[2], Qaṭan ibn Qabīsa al-Hilālī[3] and especially al-Muhallab ibn Abī Ṣufra. From this it is more probable that it is to Ziyād to whom we must attribute the elegy upon the son of the latter. Al-Mughīra died before his father in the year 82 of the Hijra at Marw, where he had been left as governor, while his father waged war against the Turks further North. I do not find in Ṭabarī or any other historian at my disposal a statement, whether he died a natural death or was murdered, but the third verse of the elegy, if I understand it correctly, seems to point to the latter. The poem states clearly that he did not die in battle. Ziyād had received many tokens of the goodwill of al-Muhallab towards him that we can give him credit of having composed the poem from the sincere impulses of his heart. I must mention one instant. We read in the *Kitab al-Aghānī* that Ziyād was one day with another son of al-Muhallab in a garden, when they saw a dove in a tree which was cooing. Ziyād was charmed with it and composed these verses:

1) "Sing thou under my protection and care, and the protection of my father, that thou be not driven away!

2) Make thy nest in order and have no fear for thy yellow downy young!

3) For whenever thou singest a tune thou remindest me of my beloved ones and my home.

4) Should they ever kill thee, then I shall seek vengeance which will sound abroad, because thou art under my protection".

The son of al-Muhallab called for his bow and out of sheer devilry shot down the bird, though Ziyād had warned him. The latter immediately left him and brought his complaint before al-Muhallab who forced his son to pay Ziyād the full blood-price of a free man, a thousand *Dīnār*, which he did grudgingly.

Verses of the elegy are frequently quoted, especially the verses at the beginning of the poem. The text of the manuscript is good,

1 Died 82 A. H.

2 An account of some length concerning him is found *Agh.* 10, 151—156.

3 The edition of Ibn ʿAsākir reads Qaṭar in error.

but has suffered through worms and by an unfortunate coincidence the pages have been mended with small pieces of paper just in those verses which are not found in the other texts, which cannot be deciphered in a photograph. I have indicated the sequence of the verses in al-Qālī to the left of the verses to enable readers to control the differences at a glance. The places, where I have found single verses or small fragments quoted, are indicated in the footnotes. The language is simple and free from unusual words as we might expect from a Persian using a foreign tongue.

TEXT.

قال الصَّلَتَانُ العَبْدِىّ
يرثى المُغِيرة بن المهلَّب بن أبى صُفْرَةَ

ويُرْوَى لِزِيادٍ الأَعْجَمِ

١ يَا مَنْ بِمَغْدَى الشَّمْسِ مِنْ حَيٍّ إِلَى   مَا بَيْنَ مَسْقَطِ قَرْنِهَا المُتَنَازِحِ 1

٢ هَلَكَ المُغِيرَةُ بَعْدَ طُولِ تَعَرُّضٍ   لِلْقَتْلِ بَيْنَ أَسِنَّةٍ وَصَفَائِحِ 16

٣ وَالقَتْلُ لَيْسَ إِلَى القِتَالِ وَلَا أَرَى   مَيْتًا يُؤَخَّرُ لِلشَّفِيقِ النَّاصِحِ 17

٤ قُلْ لِلْقَوَافِلِ وَالغُزَاةِ إِذَا غَزَوْا   وَالبَـاكِرِينَ وَلِلْمُجِـدِّ الرَّائِحِ 2

٥ إِنَّ السَّمَاحَـةَ وَالمُغِيرَةَ ضُمِّنَا   قَبْرًا بِمَرْوَ عَلَى الطَّرِيقِ الوَاضِحِ 3

٦ فَإِذَا مَـرَرْتَ بِقَبْرِهِ فَاعْـقِرْ بِهِ   كُومَ الهِجَانِ وَكُلَّ طِرْفٍ سَابِحِ 4

٧ وَٱنْضَحْ جَوَانِبَ قَبْرِهِ بِدِمَائِهَا   فَلَقَدْ يَكُونُ أَخَا دَمٍ وَذَبَائِحِ 5

---

v. 1. أَوْ بِمَرَاحِهَا او مَنْ يكون بِقَرْنِهَا: Qālī.

v. 2. مَاتَ المُغِيرَةُ . . . لِلْمَوْتِ: Qālī.

v. 3. سَبَبًا but marginal variant as text: Qālī; حَيًّا: *Aghānī* XIV, 102; ʿAinī II. 503.

v. 4—6 cited: Murtaḍā, *Amālī* IV 107—108 (aṣ-Ṣalatān); Ibn al-Anbārī, *Aḍdād* 38 (aṣ-Ṣalatān).

v. 5—7 Ibn Qutaiba, *Poësis* 258.

v. 5. انّ السماحة والمُرُوءةَ: Ibn Qutaiba, *Poësis* 258; Qālī; انّ الشَّجاعَةَ والسَّماحَةَ: Murtaḍā, *l. c.*, انّ السماحة والشجاعة: Ibn Anbārī *l. c.*

v. 6. كُومَ الجِلادِ: Ibn al-Anbārī *l. c.*; Qālī; كُومَ المَطِيِّ: Murtaḍā, *l. c.*; طِرْفٍ طامِحٍ: Qālī var.

٨ وَأَبْرَزَ بِبِزَّتِهِ وَعَقْدِ لِوَائِهِ وَٱهْتَفْ بِدَعْوَى مُصْلِتِينَ شَرَامِحِ 6

٩ إِنَّ ٱلْجُنُودَ مُعَصَّبٌ أَوْ قَافِلٌ وَأَقَامَ رَهْنَ حَفِيرَةٍ وَضَرَائِحِ 7

ويروى آبَ الْجُنُودُ مُعَقِّبًا أَو قَافِلًا

١٠ وَخَلَتْ مَنَابِرُهُ وَحُطَّ سُرُوجُهُ عَنْ كُلِّ هَيْكَلَةٍ وَطِرْفٍ طَامِحِ 13

١١ رَجَفَتْ لِمَصْرَعِهِ ٱلْبِلَادُ فَأَصْبَحَتْ مِنَّا ٱلْقُلُوبُ لِذَاكَ غَيْرَ صَحَائِحِ 9

١٢ فَكَفَى لَنَا حَزَنًا بِبَيْتٍ حَلَّهُ طُولَ ٱلْمَنُونِ فَلَيْسَ مِنْهُ بِبَارِحِ 12

١٣ وَأَرَى ٱلْمَنِيَّةَ يَوْمَ زِيلَ بِنَعْشِهِ زَالَتْ بِفَضْلِ فَوَاضِلٍ وَمَمَادِحِ 8

١٤ فَلَاذَا يُنَاحُ عَلَى ٱمْرِئٍ فَتَعَلَّمَنْ أَنَّ ٱلْمُغِيرَةَ فَوْقَ نَوْحِ ٱلنَّائِحِ 14

١٥ فَأَبْكِ ٱلْمُغِيرَةَ لِلْمُغِيرَةِ إِذْ غَدَتْ شَعْوَاءُ مُسْكِتَةٌ لِنَبْحِ ٱلنَّابِحِ 28

١٦ يَبْكِي ٱلْمُغِيرَةَ دِينُنَا وَرِمَاحُنَا وَٱلْبَاكِيَاتُ بِرَنَّةٍ وَتَصَايُحِ 15

١٧ وَلَقَدْ أَرَاهُ مُجَنِّبًا أَفْرَاسَهُ يُدْنِي ٱلْمَرَاجِحَ فِي ٱلْوَغَى لِمَرَاجِحِ 22

١٨ وَٱلْخَيْلُ تَضْبَحُ بِٱلْكُمَاةِ وَقَدْ جَرَى فَوْقَ ٱلنُّحُورِ دِمَاؤُهَا بِسَرَائِحِ 34

١٩ فَتَلَهَّفِي يَا لَهْفَ نَفْسِي كُلَّمَا خِيفَ ٱلْغُزَاةُ عَلَى ٱلْمُدِرِّ ٱلْمَاسِحِ 35

٢٠ يَغْدُو عَلَى ٱلْأَبْطَالِ بَعْدَ رَوَاحِهِ بِكَتِيبَةٍ كَٱلْأَخْلَسِ ٱلْمُتَبَاطِحِ om

---

v. 8. وَأَظْهَرَ . . . بِدَعْوَةٍ: Qāli.

v. 9. آبَ الْجُنُودُ مُعَقِّلًا أو قافِلًا: Qāli; Murtaḍā, Note.

v. 10. فَعَقَتْ . . . كُلِّ طامِحَةٍ: Qāli.

v. 12. إِحْدَى الْمَنُونِ . . . عنه: Qāli.

v. 13. ومَدائِحِ: Qāli.

v. 15. فَأَنْعَ . . . مُجْعِرَةٌ: Qāli; فَأَنْعَ . . . مشعرة: Murtaḍā, Note; مُشْعِلَةً: *Umda* I, 220.

v. 16. خَيْلُنَا ورِمَاحُنَا: Qāli.

v. 17. مُقَدِّمًا: Qāli.

v. 18. جَرَتْ: Qāli.

v. 19. يا لَهْفَتَا يا لَهْفَتَا لك كُلَّما . . . الغِرَارُ; so Murtaḍā except الْمُغِيرُ.

v. 20. الأَخْلَسِ is clear in Ms., though one would expect: الأَطْلَسِ.

٢١ لِلّٰهِ دَرُّ مَنِيَّــةٍ أَوْدَتْ بِــهِ   فَلَقَدْ أَرَاهُ يَرُدُّ غَرْبَ الجَامِحِ 18

٢٢ فِى جَحْفَلٍ لَجِبٍ تَرَى أَمْيَالَهُ   مِنْهُ تُعَضِّلُ بِالفَضَاءِ الفَاسِحِ 20

٢٣ وَإِذَا يَصُفُّ مُجَفِّفًا وَمَضَتْ [؟؟]   لَقِيَتْ طَلَائِعُ أُرْدِفَتْ بِمَسَالِحِ om

٢٤ هَلَّا لَيَـالِىَ فَوْقَـهُ بِزَّاتُــهُ   يَغْشَى الأَسِنَّةَ فَوْقَ نَهْدٍ قَارِحِ 19

٢٥ لَوْ عِنْدَ ذٰلِكَ هَاجَتْهُ مَنِيَّــةٌ   قَرَعَ الجَوَادَ وَضَمَّ سَرْحُ السَّارِحِ 26

٢٦ الآنَ لَمَّا كُنْتَ أَكْمَلَ مَنْ مَشَى   وَٱفْتَرَّ نَابُكَ عَنْ شَبَاةِ القَارِحِ 10

٢٧ وَتَكَامَلَتْ فِيكَ المُرُوءَةُ كُلُّهَا   وَأَعَنْتَ ذٰلِكَ بِالفَعَالِ الصَّالِحِ. 11

٢٨ وَمُدَجَّجٍ كَرِهَ الكُمَـاةُ نِزَالَــهُ   شَاكِى السِّلَاحِ مُسَايِفٍ أَو رَامِحِ 30

٢٩ قَدْ زَارَ كَبْشَ كَتِيبَةٍ بِكَتِيبَةٍ   تَرْدِى بِرَاكِبِهَا بِرَأْسٍ نَاطِحِ 31

٣٠ غَيْرَانَ دُونَ بَنَاتِهِ وَنِسَائِــهِ   حَامِى الحَقِيقَةِ فِى المَقَامِ الكَالِحِ 32

٣١ سَبَقَتْ يَدَاكَ لَهُ الجُنُودَ بِطَعْنَةٍ   شَهِقَتْ لِمَنْفَذِهَا أُصُولُ جَوَانِحِ 33

٣٢ تَعْفُو بِحِلْمِكَ لِاٰبْنِ عَمِّكَ جَهْلَهُ   وَتَذُودُ عَنْهُ كِفَاحَ كُلِّ مُكَافِحِ 36

٣٣ وَإِذَا يَصُولُ بِكَ ٱبْنُ عَمِّكَ لَمْ تَصُلْ   بِمُوَاكِلٍ دَأْبِ غَــدَاةَ تَجَاوُحِ 37

---

v. 21. فَانَتْ بِهِ: Qālī.

v. 22. تَرَى أَبْطَالَهُ: Qālī.

v. 23. This verse is very indistinct in Ms., the traces of the letters might read مجقّفا ونصت :لعصحتْ بسرائحٍ.

v. 24. لقد أراه مُجَفِّفًا أَفْرَاسَهُ: Qālī; the Ms. has clearly: هلّا ليالىَ with هكذا written over it. Text and translation very doubtful.

v. 25. قَارَعَتْهُ: Qālī.

v. 26. 27. Ibn Qutaiba, *Poësis* 258.

v. 29. يُودِى لِكَوْكَبِهَا . . . طَامِحِ: Qālī.

v. 30. لِلْحُرُوبِ مُكَاوِحِ: Qālī.

v. 31. له بعاجِلِ طَعْنَةٍ: Qālī.

v. 32. تَشْفِى . . . وَتَذُبُّ: Qālī.

v. 33. يَصُلْ . . . وَكَلٍ غداةَ تَجَالُحِ: Qālī.

٣٤ وَإِذَا الأُمُورُ عَلَى الرِّجَالِ تَشَابَهَتْ   وَتَنَازَعَتْ بِمَغَالِقٍ وَمَفَاتِحِ 39

٣٥ فَتَلَ السَّحِيلَ بِمُبْرَمٍ ذِى مِرَّةٍ   دُونَ الرِّجَالِ بِفَضْلِ عَقْلٍ رَاجِحِ 40

٣٦ وَإِذَا الصَّعَالِكُ لِلْمُغِيرَةِ أَصْبَحَتْ   تَبْكِى عَلَى طَلْقِ الْيَدَيْنِ مُسَامِحِ 41

٣٧ كُنْتَ الرَّبِيعَ لَنَا إِذَا قَحِطَ النَّدَى   وَخَبَتْ بَوَارِقُ كُلِّ بَرْقٍ لَائِحِ 42

٣٨ غَيْثًا إِذَا قَحِطَ السِّنُونَ [رَأَيْتَهُ]   يُنْدِى بِفَضْلِ تَدَفُّقٍ وَنَوَافِحِ om

٣٩ كَانَ الْمُهَلَّبُ بِالْمُغِيرَةِ كَالَّذِى   أَلْقَى الدِّلَاءَ إِلَى قَلِيبِ الْمَائِحِ 43

٤٠ فَأَصَابَ جَمَّةَ مُسْتَقٍ فَسَقَى بِهِ   فِى حَوْضِهِ بِنَوَازِعٍ وَمَوَاتِحِ 44

٤١ أَيَّامَ لَوْ تَحْتَلُّ وَسْطَ مَفَازَةٍ   فَاضَتْ مَعَاطِشُهَا بِشِرْبٍ سَائِحِ 45

٤٢ مَلِكٌ أَغَرُّ مُتَوَّجٌ يَسْمُو لَهُ   طَرْفُ الصَّدِيقِ وَغُضَّ طَرْفُ الْكَاشِحِ 49

٤٣ دَفَّاعُ أَلْوِيَةِ الْحُرُوبِ إِلَى الْعِدَى   بِسُعُودِ طَيْرٍ سَوَانِحٍ وَبَوَارِحِ 50

٤٤ كَمْ لِلْمُهَلَّبِ مِنْ فَتًى ذِى مِرَّةٍ   يَمْرِى قَوَادِمَ كُلِّ حَرْبٍ لَاقِحِ 46

٤٥ بِالْمُقْرَبَاتِ لَوَاحِقًا آطَالُهَا   تَجْتَابُ سَهْبَ سَبَاسِبٍ وَصَحَاصِحِ 47

٤٦ مُتَلَبِّبٌ تَهْفُو الْجَنَائِبُ حَوْلَهُ   مُلْحَ الْمُتُونِ مِنَ النَّضِيحِ الرَّاشِحِ 48

٤٧ صِلٌّ يَمُوتُ سَلِيمُهُ قَبْلَ الرُّقَى   وَمُحَاذِلٌ لِعَدُوِّهِ بِتَصَافُحِ 38

---

v. 34. وَتُنُوزِعَتْ: Qālī.

v. 37. إِذَا أَنْتَجَعُوا النَّدَى . . . لَوَامِعُ: Qālī.

v. 38. Partly obliterated by pasted-over paper, the ◌َ of رأيتهُ is visible; the Ms. has clearly: يَبْرِى instead of: يُنْدِى.

v. 39. The Ms. has: القليب.

v. 40. The Ms. has بنوازخ with point or worm-hole above ح; but I think it a mere writing-error instead of بنوازع, cf. the variant of al-Qālī: جُمَّةَ مَا اسْتَقَى . . . له بِنَوَازِعِ.

v. 42. بِغَضِّ طَرْفِ: Qālī.

v. 43. رَفَّاعِ طَيرٍ سَانِحٍ: Qālī; though رَفَّاع is the usual word in this phrase, دفّاع is clear in Ms.

v. 44. إِنَّ الْمَهَالِبَ لَنْ يزالَ لها فَتًى: Qālī; so Murtaḍā, Note except الْمُهَلَّبَ.

v. 46. مُتَلَبِّبًا . . . الْكَتَائِبُ: Qālī.

٤٨ فِتْيَانُ عَادِيَةٍ لَدَى مُرْسَى العُلَى   يَسْمُونَ سُنَّةَ مُصْلِتِينَ جَحَاجِحِ 23

٤٩ لَبِسُوا السَّوَابِغَ فِي الحُرُوبِ كَأَنَّهَا   غُدُرٌ تَحَيَّزَ فِى مُتُونِ أَبَاطِحِ 24

٥٠ وَإِذَا الضِّرَابُ لَدَى الصِّفَاقِ بَدَا لَهُمْ   ضَرَبُوا بِمُرْهَفَةِ الصُّدُورِ جَوَارِحِ 25

ى تجرح ۞ تمت ۞

TRANSLATION.

1) "Oh ye who live between the place where the sun rises to where its corona sinks in the far-distant West.

2) Al-Mughīra has perished after he had exposed himself for so long to slaughter, be it by lances or sword-blades.

3) But slaughter is not by fighting alone, and which trusty friend and adviser is ever spared from dying?

4) Tell the home-coming carawans and the raiders who set out on a raid, and those who start in the morning and those who hasten home at eve

5) That generosity and al-Mughīra are both enclosed at Marw in a grave by the high-road.

6) Then if thou happen to pass by his grave sacrifice there high-humped camels and fleet steeds of noble breed,

7) And moisten the sides of his grave with their blood, for he has been a man of blood and slaughter.

8) Bring forward his armour and his unfurled standard and wail with cries such as go-ahead tall warriors utter.

9) The troops are put to straights or are returning home, while he remains like a pawn for dug-out holes and tombs.

10) The pulpits of his are forsaken and the saddles are thrown down from the massive mares and noble stallions, which hold high their heads.

11) The lands are quaking on account of his downfall and on that account our hearts have become unsound.

12) Therefore it is enough sorrow for us that he has to dwell in an abode as long as he is dead, and from which he can never come back.

---

v. 48. مُرْسَى الوَغَى سَنُّوا بِسُنَّةِ مُعْلِمِينَ: Qālī; for مُرْسَى the Ms. may have some other word, which is quite illegible.

v. 49. فِى بُطُونِ: Qālī, who states that Ibn Duraid admitted also the reading: تَحَيَّر.

13) I saw how the fates, on the day his bier was taken away, took away the abundance of merits and praiseworthy qualities.

14) If wailing be uttered over any man then know that al-Mughira is far above the wailing of any mourner!

15) Weep over al-Mughīra to the raiders when terrible things happen which silence the barking of dogs!

16) Our faith and our time lament over al-Mughīra, and women weep with sobbing and cries.

17) I have seen him lead his horses by the side of the camels, bringing men of weight to face one another in the turmoil of battle.

18) The horses were panting bearing the champions, while blood was streaming in streaks upon their throats.

19) Therefore my lament is: Woe to my soul! Whenever raiders are feared for the man who milches, stroking the teats!

20) He marched against warriors in the morning and came home at eve resembling a brown wolf who runs down to the valley.

21) How strange is fate to make him perish! Though I have seen him ward off the sharp temper of proud men,

22) In a noisy large army, for whose mile-long trail the far-extending plain was too narrow,

23) And when he put mailed covering on his steeds and they marched they encountered van-guards which were followed by armed men.

24) Joyful during the nights when his armour was upon him and he faced the spearheads upon a strong full-yeary stallion.

25) Should fate at that time wrestle with him, the tents huddled together would be abandoned and the cattle would be kept penned up instead of being sent in the morning to pasture.

26) Now when thou wast the most perfect of men and thy wisdom teeth were breaking through after the fangs of the eye-teeth

27) And when thy whole manhood was complete in thee and thou gavest it support by good deeds,

28) Many a fully armed warrior, whom champions dreaded to see alight, bristling with armour, who uses sword and spear,

29) Who visited the chief of a host racing with its riders, butting with his head,

30) Jealous concerning his daughters and women, defending the right of his folk on a grim standpoint,

31) Thy hands outstripped his troops with lance-thrusts, the gash which they make cause the very flanks to heave.

32) With forbearance didst thou forgive the rudeness of thy cousin, warding from him the antagonism of all adversaries.

33) If thy cousin pounced upon thee, thou didst not pounce upon a man who as his custom trusts in others on a morn of mutual destruction.

34) And when matters were perplexing and the ways out were divided, being closed and opened in turns,

35) He twisted the frail with the firm, full of strength, in spite of other men, with the abundance of weighty intellect.

36) Should beggars come to al-Mughīra in the morning, they will weep over one who had open hands and was liberal.

37) Thou wert autumn-rain to us, when moisture failed and the flashes of shining lightning were put out;

38) A heavy rain when the years of drought were rainless, you saw him giving moisture with abundance of down-pour and blowing winds.

39) Al-Muhallab was through al-Mughīra like one who casts his buckets into the well of a water-drawer

40) And obtains an abundance of water which he pours into his trough with people pulling well-ropes and bailing buckets by hand,

41) In days when the deserts, were he to dwell in them, would flow with running drinking-water in its parched places.

42) A king, fair-faced, crowned, one to whom the friend raises his looks, while he who bears grudges casts his glances downwards.

43) Pointing the standards of war towards the foes with happy auguries, whether birds fly to the right or left.

44) How many men of power have sprung from al-Muhallab, who milch the teats of pregnant war,

45) With steeds that are kept close to the home, lanky-flanked ones, he crosses the far-streching plains of deserts and wastes.

46) Girded for war, the horses led aside, the camels race around him, their backs being salty from the oozing sweat.

47) A rustling adder, he who is bitten by it dies before the charms take effect, cheating the enemies by pretending friendship with handshaking.

48) Men of raiding parties, whose glory is firmly established, who rise in accordance with the custom of go-ahead noble chiefs.

49) They put on ample coats of mail in war, which shine like water-puddles that collect in the hard ground of the lowland.

50) When they think of swordplay in combat, they strike with sharp-edged swords, which make deep wounds".

Additional verses, which are only found in the text as transmitted by al-Qālī and the works which have copied from him:

22a (21) "Which crush the rough and even ground with the great weight of a heavy army (black) like nightfall".

25a (26) "Thou wast the pouring rain to our land and thou hast left us, and we have now to bear the grim times".

15a (29) "Two battle-arrays when they encountered, then returned one side with the faces of those, who seek a divorce, the other with faces as going to be wedded".

DIE EIGENBEGRIFFLICHKEIT DER BABYLONISCHEN WELT.

EIN VORTRAG

VON

B. LANDSBERGER (Leipzig).

Nachdem am Anfang des vorigen Jahrhunderts auf dem schmalen Steg dürftigster Überlieferung unentwegtem Forschermute der Zugang zu dem babylonischen Altertum gelungen war, blieb die Wiedererweckung dieser alten Welt zum Leben noch so lange ein fernes Wunschbild, bis der glückliche Fund der vollständigsten Bibliothek in der jemals der Kanon babylonischer Literatur gesammelt war (1847), Aussicht auf dessen Verwirklichung gab. Als im Jahre 1872 sich zum ersten Male der Zusammenhang einer Tafel dieser Bibliothek den Entzifferern erschloß, erwies sie sich als die Geschichte von der Sintflut, deren gewonnene Urgestalt das mächtige Interesse der ganzen Welt für das neue Wissenschaftsabenteuer entfachte. Gleichgültig welche Motive diese Anteilnahme des großen Publikums, der Staatsregierungen, der Wissenschaftsmäcene, erregten; die seit 80 Jahren nur zeitweise unterbrochene Ausgrabungstätigkeit hat die Museen mit einer solchen Menge von Dokumenten, sowohl literarischen als Urkunden des Staats- und Wirtschaftslebens, gefüllt, daß die Handvoll von Bearbeitern selbst für die erste Sichtung des gesamten über drei Jahrtausende sich erstreckenden Stoffes nicht im entferntesten mehr ausreicht. Dieses ständige Zufließen dringender Aufgaben ließ die Assyriologie kaum jemals die Muße finden, sich ihrer selbst zu besinnen, sich über Weg und Ziel Rechenschaft zu geben. So ist es heute wohl das erste Mal, daß der Versuch unternommen wird, die Frage einer Lösung zuzuführen: Wie weit ist es mit den Mitteln der Philologie möglich, eine alte, fremde Kultur, ohne die Stütze einer bis auf den heutigen Tag fortdauernden Tradition, l e b e n d i g und

treu wiederherzustellen? Völlig traditionslos ist freilich selbst die Assyriologie nicht: Die Pioniere unserer Wissenschaft konnten immerhin anknüpfen an die Sprachverwandtschaft der übrigen semitischen Sprachen und die zahlreichen Entlehnungen aus dem Assyrisch-Babylonischen in die Sprache der Aramäer, welche die materielle Kultur jener übernommen haben. Dies war eine wichtige Stütze, zugleich aber eine gefährliche Fehlerquelle, mit deren Ausmerzung noch die heutige Generation zu schaffen hat. Wie tief sich durch mechanische Übernahme entstandene Fehldeutungen eingewurzelt haben, dafür diene als Beispiel die in jedem Satze vorkommende Form mit infigiertem *t*, die noch bis auf den heutigen Tag allgemein als Reflexiv betrachtet wird, weil man ähnliche Formen der semitischen Sprachen eben von jeher als Reflexiv erklärte, obgleich diese Bezeichnung nur für das Arabische, kaum noch für das Hebräische und Aramäische, niemals aber für das Assyrisch-Babylonische Geltung hat. Im übrigen aber konnte der rekonstruierende Geist frei walten. In ihrer Entdeckerfreudigkeit trugen die ersten Entzifferer oft allzu viel von ihrem eigenen Geiste in die schlichten Denkmäler und brachten die Assyriologie in den Ruf der Phantastik. FRIEDRICH DELITZSCH schlug diese frei nachgestaltende Phantasie in die Fesseln einer gesunden Methodik und schuf durch ruhige, ausdauernde Arbeit, unbeeinflußt durch das Sensationsbedürfnis, die Grundlagen unserer Philologie. Auf diesen fußend vermochte HEINRICH ZIMMERN durch feinen Formsinn sich in babylonische Lyrik einzufühlen und sie uns, freilich nur in ihren besten Stücken, als Poesie genießbar zu machen, während PETER JENSEN mit derb zupackendem, aber treffsicherem Realsinn nachdichtend, elementare epische Kraft etwa aus den Fragmenten, die vom Lebenssucher Gilgamesch erzählen, uns zu vermitteln wußte.

Aber diese uns als höchste erscheinenden Produkte, an denen die Unzerstörbarkeit des Kunstwerkes sich zeigt, sind nur kleine Inseln in dem Meere des Stoffes, der uns bei naiver Einstellung nichts bedeutet: Die Gelehrsamkeit der Babylonier erscheint uns abstrus, die Religion in den meisten ihrer Formen als wüster Aberglaube, das Recht primitiv. So steht der Forscher seinem eigenen Gegenstande kalt und fremd gegenüber und gerade diejenigen Männer, denen unsere Wissenschaft am meisten verdankt, suchen außerhalb ihres Gebietes dankbarere Forschungsprobleme. Sie versuchen — und dies ist der Impuls, der die Assyriologie ins Leben gerufen hat — die toten Dinge dadurch lebendig zu machen, daß sie an-

geknüpft werden an Ideen, die noch bei uns oder in uns nahestehenden Kulturen bedeutsam sind. Die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise bemüht sich, sogenannte Kulturelemente zu finden, die sich ihr gleichsam als die Keimzellen der späteren komplizierten Gebilde darstellen. Diese auf das Herstellen einer lebendigen Kulturtradition von Urzeiten her gerichtete Forschungsart ist nur eine Spezialisierung der allgemein entwicklungsgeschichtlichen Einstellung. Auch diese beschäftigt sich mit den sog. primitiveren Kulturen als Vorstufen höherer, teils um den Ablauf der Weltgeschichte einheitlich zu begreifen, teils aber auch, um der genetisch erklärenden Kulturwissenschaft die notwendig zur Konstruktion des Primitiven führt, lebendige Modelle der Urzustände vor Augen zu führen. So wertvoll und fruchtbar diese Problemstellungen sind, so leuchtet es doch ohne weiteres ein, daß sie nur *a posteriori* Berechtigung haben, wenn sie einem wohldurchforschten Stoffe gegenüber in Anwendung kommen, daß sie aber, von Anfang an als Forschungsprinzip angewendet, unser Blickfeld von vornherein einengen, auch den Entwicklungsbegriff, dessen Klärung erst durch unsere Arbeit zu erzielen ist, trotz seiner Verschwommenheit axiomatisch voraussetzen. Wenn ich bei der von mir versuchten Betrachtungsweise, die ich als die allgemein geisteswissenschaftliche bezeichnen möchte, ebenso wie die beiden erwähnten Richtungen, bestrebt bin, die babylonische Kultur in einem lebendigen Zusammenhang mit den übrigen Kulturwissenschaften zu erhalten, so beruht dieser nicht auf historischer Berührung oder Abfolge, nicht also darauf, daß die Babylonier nebst den Ägyptern unsere geistigen Väter waren, oder daß sie den Typus einer sogenannten Halbkultur repräsentieren, den die Menschheit hat durchlaufen müssen, sondern dieser Zusammenhang besteht ausschließlich in der Einheit des Gegenstandes, d. i. des menschlichen Geistes, und ergibt sich uns ganz von selbst, wenn wir in die Tiefe der babylonischen Begriffswelt zu dringen versuchen. Jedes Verstehen ist zunächst ein In-Beziehung-Setzen der fremden zu meiner eigenen Welt. Auf erster Stufe drückt sich dies durch eine Menge einfacher Gleichungen aus, die sich in Grammatik und Lexikon zusammengestellt finden, z. B. Endung *-um* = Nominativ Singular, Wurzel *halak* = „gehen", aber solche Vollgleichungen sind nur in beschränktem Maße möglich, meist müssen wir uns mit Teilgleichungen begnügen von der Art: ein Teil des babylonischen Begriffes x deckt sich mit einem Teil des deutschen Begriffes y. Alle diese Gleichungen

sind exakt insofern, als weder das *a* noch das *b* einen Zweifel zuläßt. Dies ist aber sozusagen nur die einfache Algebra des Verstehens. Eine so organisierte Grammatik oder Lexikon sagt über die Eigenart des babylonischen Geistes nicht das geringste aus. Und auch aus der Kombination dieser Begriffe kann infolgedessen niemals ein zutreffendes Lebensbild entstehen, wenngleich der Historiker, der an der Analogie anderer Völker geschult ist, auch aus solchen Bausteinen ein Gebäude errichten, wenngleich die Intuition des Philologen auch daraus ein Kunstwerk nachbilden kann. Aber wollen wir uns nicht selbst des wichtigsten Hilfsmittels des Verstehens berauben so müssen wir die Eigenbegrifflichkeit einer Kultur aufsuchen und dieser Aufgabe war meine eigene Arbeit der letzten Jahre gewidmet, von der ich einige Resultate hier kurz vorlege.

Die dabei angewendete Methode war heuristisch, d. h. sie tritt nicht, von einem stabilen System der Bezugsbegriffe ausgehend, an den fremden Geist heran und untersucht, inwieweit die fremde Kultur auf jenes beziehbar ist. Bei solchem Verfahren könnte ich immer nur das in meinem Gegenstande wiederfinden, was ich selbst schon innerhalb meines Gesichtskreises habe. Der Maßstab der für die von mir zu enträtselnde Geisteswelt gilt, muß vielmehr aus dieser selbst abgelesen werden. Dieses Finden der für eine Kultur maßgebenden begrifflichen Währung vollzieht sich in der Weise, daß das Bezogene und das, worauf bezogen wird, sich gegenseitig einander annähern, indem beide zu größerer Deutlichkeit und Unterschiedenheit gelangen. Dem Forschenden muß aber ein reiches System der möglichen Lebensbegriffe zur Verfügung stehen, und dieses kann er weder seiner konstruktiven Phantasie entnehmen, noch auch genügen ihm die Typen, welche die vergleichende Kulturwissenschaft aufstellt, also weder Imperfektiv in der Sprache, noch Polytheismus in der Religion, noch Kaufehe im Recht usw. Voraussetzung dafür ist die Vertrautheit mit dem Wesen der Sprache als Sprache, der Religion als Religion, des Rechtes als Recht. Diese Erfahrung kann aber der Einzelforscher nicht besitzen. Er muß sich in Verbindung setzen mit dem, der bei anderen Völkern, und womöglich bei noch lebenden, diese Teilgebiete des Geistes studiert hat, und solch lebendiger Austausch ist Bedingung der Durchführung dieser Methode. Immer steht der Begriffsarmut des Philologen die Anschauungsarmut des Allgemeinwissenschaftlers gegenüber. Sie auszugleichen, und dadurch zu reichen, vollentfalteten Lebensbegriffen zu gelangen, ist die gemeinsame Ten-

denz des Spezial- und Allgemeinforschers. Weder ärmlich-rationale Zurechtmachungen des Philologen, der über die Grenzpfähle seines Gebietes nicht hinausschaut, noch auch seichte Typologien des Kulturvergleichers, der mit einem abstrakten, formalen Schema für all die verschiedenen Objektivationen des menschlichen Geistes auskommen will!

Die so gewonnenen Eigenbegriffe müssen nun verbunden werden zu Systemen, so zunächst das System der grammatischen Eigenbegriffe, das uns unmittelbar zu dem Begriff der sogenannten inneren Sprachform führt. Sodann etwa das der auf die Raumanschauung bezüglichen Begriffe und immer weiter fortschreitend zum Spezielleren, bis man zu den geschlossenen Systemen bestimmter Spezialfächer oder Berufe wie etwa des Rechts oder des Handels gelangt. Nur durch Konstruktion vom Begriffssystem aus können wir zur Kultur gelangen. Ohne diese höhere Mathematik der Eigenbegriffe, aus der gewöhnlichen Algebra, wie ich sie dargestellt habe, kann nur ein unverbundenes Nebeneinander, keine geistige Einheit erwachsen.

Um nun diese Methode, die eben in sehr abstrakter Form skizziert wurde, an dem Beispiele der Grammatik, von der selbstverständlich der Ausgang zu nehmen ist, zu veranschaulichen, so mußte es auch hier Grundsatz sein, an die akkadische Sprache (dies ist die Bezeichnung für die durch den babylonischen und assyrischen Dialekt repräsentierte Sprache Mesopotamiens) nicht den Maßstab einer geläufigen Grammatik zu legen, sondern diesen aus dem Akkadischen selbst auf heuristischem Wege zu ermitteln. Nicht nur, daß man mit den gewöhnlichen Kategorien, wie Präsens, Präteritum usw., die reiche Thematik des akkadischen Verbums längst nicht mehr meistern konnte, auch so scheinbar selbstverständliche Kategorien, wie Verbum, Substantiv, Dritte Person, Akkusativ, haben für das Akkadische eine bestimmte, nicht nur von der uns geläufigen, sondern auch von der der übrigen semitischen Sprachen verschiedene Geltung, in der sie festgelegt werden müssen. Das akkadische Verbum hat ebenso wie das des Südarabisch-Äthiopischen durchgängig drei Themen. Es ist beherrscht von dem Dualismus zwischen momentan oder punktuell und dauernd. Der momentanen Aktion fällt ein Thema (*i-kšud*) der dauernden zwei zu (*kašid* und *i-kašad*). Diese beiden letzteren sind aber nach Form und Wesen identisch. Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß das eine Mal ein ruhender Zustand, das andere Mal ein dauerndes Geschehen ausgedrückt wird. Alles Geschehen wird

durch Vorsetzen, alles Sein durch Nachsetzen der pronominalen Elemente gekennzeichnet. Dieser Unterschied von Sein und Geschehen ist auch dem hebräischen Verbum wesentlich, aber das Akkadische unterscheidet sich von diesem dadurch, daß es damit nicht den Unterschied zwischen dem analytischen und dem synthetischen Satze verbindet. Im Hebräischen ist, je nachdem, ob eine im Bewußtsein vorhandene Vorstellung nur in ihre Bestandteile aufgelöst oder ob das Geschaute wieder lebendig aufgebaut wird, ob gleichsam das Bild des Seins und Geschehens betrachtet oder gemalt wird, je eine besondere Form des Satzes üblich, wobei Subjekt und Prädikat hinsichtlich ihrer Stellung zueinander, das letztere hinsichtlich des verbalen Themas, des sogenannten Tempus, verschieden ist. Alles Seiende gehört hier dem analytischen, das Geschehende aber je nach dem Aspekt des Sprechenden, d. h. eben je nachdem er die Vorstellung auflöst oder wieder aufbaut, einem der beiden Typen an. Das Akkadische hingegen kennt nur den analytischen Typus und auch das sogenannte Tempus ist von dem Aspekt des Sprechenden unabhängig[1]. Die Geltung des Aspektes können wir eben aus dem Unterschied zwischen präfigierender und suffigierender Konjugation für eine Vorzeit erschließen. Das uns überlieferte Akkadisch hat dagegen jenen starren Charakter im Verhältnis zu dem labilen, flüssigen des Hebräischen, der hier einen Grundzug des gesamten Sprachbildes darstellt. Weiterhin ergibt sich daraus das Moment der Objektivität der Aussage, d. h. der Vorgang bzw. Zustand wird unabhängig von dem Standpunkt des Aussagenden als solcher ins Auge gefaßt. Das eigentliche Wesen des Akkadischen ist jedoch die Differenziertheit des Vorgangs- bzw. Zustandsbegriffes auf Grund einer überaus reichen Thematik. Wir haben also zunächst, wie wir eben gesehen haben, bei jedem Verbum zu unterscheiden zwischen dem Punktual und dem Durativ mit seinen Unterarten des Stativs und des fientischen Durativs. Beim Stativ wird kein Unterschied gemacht, ob es sich um eine prädizierende Aussage, z. B. „er schläft", oder um eine attribuierende handelt, z. B. „er ist rot".

Der fientische Durativ ist seiner Natur nach immer prädizierend, aber durch einfache Weglassung des pronominalen Präfixes wird er

1 Abweichend von dem indogermanischen Gebrauch versuche ich, den Terminus *Aspekt* im Gegensatz zu der objektiven *Aktionsart* für die verschiedene Anwendung der „Tempora" je nach der Einstellung des Sprechenden (z. B. Erleben, Berichten, Feststellen usw.) einzuführen.

attribuierend, z. B. *isarriq* = „er schielt“ im Sinne von „er schielt häufig hinüber“, dagegen *sarriq* = „er schielt“ im Sinne von „er ist schieläugig“[1]. In dem ausgebildeten akkadischen System dient der Punktual zugleich zur Bezeichnung des Anfangs- und des Endpunktes einer dauernden Handlung, d. h. also als Ingressiv oder Terminativ, wobei der letztere bei Verben der Bewegung durch den sogenannten Ventiv, d. i. eine die Richtung ursprünglich auf den Sprechenden hin bezeichnende Endung (*-am*) als solcher gekennzeichnet wird. Beim Durativ gibt es keinen Unterschied der subjektiven Zeitstufen: *irappud* bedeutet „er lief“, „er läuft“, „er wird laufen“. So war es ursprünglich auch beim Punktual; dagegen ist hier die Dreistufigkeit der subjektiven Zeit sekundär erreicht durch folgendes Mittel: Ein punktuelles Präsens ist ebenso wie im Slavischen, dem das Akkadische überhaupt hinsichtlich des Systems der Aktionsarten am nächsten steht, eine *contradictio in adiecto.* Das Präsens als solches ist ein Im-Begriffe-Sein, etwas zu tun, also ein Durativ, und wie im Slavischen wird das punktuelle Präsens dadurch gebildet, daß die Iterativform dafür eingesetzt wird. Diese aber wird im Akkadischen gebildet durch Infigierung eines *t*, wofür keine der übrigen semitischen Sprachen, wohl aber die nordafrikanische Sprachgruppe des Hamitischen eine Parallele bietet[2]. Das wenige, was das Akkadische an Modi unterscheidet, wird gleichfalls durch das Hilfsmittel der Aktionsarten zum Ausdruck gebracht, nämlich jeder Durativ ist seiner Natur nach indikativisch, die Befehlsform dagegen ihrer Natur nach punktual, d. h. ich kann nur zum Ausdruck bringen „setz' dich in Bewegung“, nicht auch „gehe eine Stunde lang spazieren“.

In den Sprachgeist des Akkadischen dringen wir aber erst durch die grundlegende Beobachtung, daß die verbalen Themen sowohl beim dreikonsonantigen Verbum (hier je nach dem variablen Vokal zwischen zweiten und dritten Konsonanten) als insbesondere bei dem zweikonsonantigen, d. h. Themen von der Gestalt *kūn, dīn, damūm* (Iterierung des zweiten Konsonanten), *lid* mit fakultativ hinzutretendem

---

1 Dieses Beispiel ist günstig gewählt; ähnlich *iḫabbat*: *ḫabbat* („rauben“); manchmal jedoch mit Wechsel des letzten Vokals.

2 Das punktuelle Präsens ist eine Kompromißbildung insofern, als der Iterativ, wenn er im Sinne eines punktuellen Präsens verwendet wird, nach Art der Punktualien auf der ersten Silbe betont wird, *ittállak* „er geht, ging (ständig)“, *íttalak* „er geht (jetzt) (weg)“.

Augment *wa*, je eine Bedeutungsklasse repräsentieren. Um zu diesen zu gelangen, müssen wir zu den schon erkannten Kategorienpaaren Punktual-Durativ, Fiens-Stativ noch folgende hinzunehmen: Die Fientien sind voluntativisch oder involuntativisch, d. h. durch den Willen des Subjekts hervorgerufen oder ohne diesen. Im letzteren Falle zwei Unterarten, das von selbst am Subjekt Geschehende und das durch Einwirkung von außen am Subjekt Hervorgerufene, das ist Automativ und eigentliches Passiv; das Geschehen kann charakterisiert werden als Handlung des Subjekts oder als Vorgang am Objekte, z. B. schreiben, aber eine Wand weißen (Subjekts- bzw. Objektsbestimmtheit, nur bei der letzteren ist die Wendung ins Passive möglich, indem das Objekt der Handlung zum Subjekt des Satzes gemacht wird); das Geschehen kann sein terminiert oder nicht terminiert, d. h. mit und ohne natürlichen Endpunkt, z. B. schreiben, aber einen Teig kneten oder ein Wild jagen; des weiteren gibt es Unterschiede des Handlungsverlaufs: Ketten- oder Liniendurativ, z. B. Perlen aufreihen, aber ein Rad drehen; des Vorgangsverlaufes (Subitativ, Successiv, Inchoativ); ferner kann das Geschehen resultatbildend sein oder nicht, z. B. hole ich ein Brot vom Bäcker, so ist dieses für die Zukunft kein geholtes, aber ein zerbrochener Gegenstand bleibt zerbrochen. Oder: das Resultat ist eine sog. Erscheinung, z. B. ein Urteilsspruch ist seinem Wesen nach Ergebnis des Urteilens. So ergibt sich eine Tafel der Kategorien akkadischer Apperzeption, die wir als Maßstab bei der Ermittlung der Bedeutungsklassen des Verbums verwenden. Aber nicht an jedem Thema werden alle Kategorien unterschieden, z. B. das Thema *rapud* = „laufen" ist schon bestimmt durch die Kategorien Fiens, Durativ und Intransitiv, dagegen indifferent gegen Voluntativ, Subjektsbestimmtheit und Resultatbildung. Andererseits genügt diese Tabelle noch immer nicht, um alle Nuancen zu subsumieren, z. B. Thema *mūt* = „sterben", *nūḫ* = „zur Ruhe gelangen" und umgekehrt *nūš* = „in Bewegung geraten" gehören einer Klasse an, die plötzlichen Übergang von einem normalen Seinszustand in den gegensätzlichen bedeutet. Ihre transitiven Schwestern sind die terminierte Durativklasse, z. B. *ṣūd* = „ein Wild erjagen", *dūk* = „totschlagen". Diese komplizierten Klassen des Geschehens, durch die wir des ungeheuren Reichtums der Ausdrucksfähigkeit der Sprache inne werden, sind nicht etwa Eigentümlichkeit bloß des Akkadischen, sondern, wenigstens soweit das zweikonsonantige Verbum in Frage kommt, aller semitischen Sprachen, insbesondere des Hebräischen und Aramäischen,

während das Arabische in der Zeit, wo es seinen über alle anderen semitischen Sprachen hinausgehenden Wurzelreichtum gewann, hier überall seine eigenen Wege geht. Bewähren sich meine Ergebnisse, so sind sie für die Entwicklungsgeschichte von nicht zu unterschätzender Bedeutung, denn wir können mit ihrer Hilfe für die Zeit semitischer Gemeinsamkeit, d. i. für die zahlenmäßig nicht ausdrückbare Urgeschichte, den komplizierten, ins feinste organisierten Vorgangsbegriff mit Sicherheit rekonstruieren und gelangen so in eine Nähe der Sprachbildung, wie sie bei den indogermanischen Sprachen kaum je erreicht werden kann. Dieser Eindruck eines logisch differenzierten, durchdachten Gebäudes bietet sich uns auch, wenn wir die gesamte Struktur der Sprache (auch hier wieder des Akkadischen, wobei aber ein großer Teil auch für das Semitische gilt) analysieren: nicht der äußerliche Unterschied zwischen Konjugierbarkeit und Deklinierbarkeit macht den Wesensunterschied zwischen Verbum und Nomen aus, sondern Nomen im eigentlichen Sinne ist nur das reine Substantiv, der echte Gegenstandsbegriff; Gegenstand aber ist für den Ursemiten nur der Träger unvariabler dauernder Merkmale, z. B. Stoffnamen, Tiere, Körperteile. Sie sind logisch scharf getrennt von den sog. Erscheinungen, z. B. ist Schnee ein Gegenstand, weil er selbständiger Merkmalsträger ist, dagegen Regen, Licht sind Erscheinungen. Diese gehören nicht zum Nomen, sondern zum Verbum. Sie werden samt und sonders als Resultate von Vorgängen gebildet. Ebenso gehört das gesamte Adjektivum zum Verbum. Es ist bloß eine Sonderart des Durativs, auch hierbei ist die Abgrenzung gegen das Substantiv nicht äußerlich, insofern, als das Adjektiv eben attribuierbar ist, sondern ein Wort wie Kind oder Greis kann keinen Gegenstand bilden, weil dies nur vorübergehende Zustände des Gegenstandes Mensch oder Tier sind. Dagegen kann bei gewissen Tierjungen, die durch konstitutive Merkmale sich von den ausgewachsenen unterscheiden, ein Gegenstandsbegriff gebildet werden. Z. B. Kalb wird nicht ausgedrückt als kleines Rind, sondern durch ein eigenes Gegenstandswort. Der Riesensphäre des Verbums steht ein kleiner vollständig starrer Stock von Gegenstandsbegriffen gegenüber. Es führt keine Brücke von diesem starren Bestand zum Verbum. Es gibt also keinen Schnee, den es „schneit"; kein „Melken" der Milch, wohl aber kann der Bestand an Gegenstandsbegriffen ergänzt werden durch Vergegenständlichung von Eigenschaften und Erscheinungen, z. B. wird das Gold ausgedrückt als das Gelbe (*ḫuraṣu*), der Fürst

als der Große (*rubâ'u*), aber mit einer spezifischen, eben für vergegenständlichte Eigenschaften geltenden Bildung, oder: durch Siegelung wird ein Schriftstück zur Urkunde, damit parallel in der Sprache Vergegenständlichung des Eigenschaftswortes „gesiegelt" (*kanku*); ebenso entstehen Berufsnamen durch Vergegenständlichung von Gewohnheitsadjektiven, die ihrerseits nichts anderes als attribuierte Durative sind, z. B. „Mörder" ist Eigenschaft, „Schlächter" aber Gegenstand.

Berücksichtigen wir den Umstand, daß es bis zum heutigen Tag noch nicht gelungen ist, die sog. Tempora des Hebräischen in ihrer Bedeutung zu erkennen, so können wir uns mit dem klaren Bilde des Akkadischen zufrieden geben. Mit der gewonnenen Sinnbelebung der Sprachbildung fällt allerdings wieder ein falscher Einheitsbegriff, der des Semitischen. Wohl gibt es als semitisch zu charakterisierende Wesenseigentümlichkeiten der Sprache, aber es ist nicht so, wie man es bisher, freilich ohne große methodische Überlegung, dargestellt hat: nur das kann für das Akkadische, Hebräische usw. wesenhaft sein, was zugleich semitisch ist; nach oberflächlicher Betrachtung der Einzelsprache wurde jede Erscheinung sofort auf die Ebene des Semitischen projiziert und verlor dadurch Farbe und Gestalt. Aber dieses Verfahren, das alles und jedes in den großen Topf des Semitischen warf, ist noch vorzuziehen dem anderen, das ich als das chirurgische bezeichnen möchte: durch ausgiebiges Abstreichen von Sprachmaterial als Sekundärbildung wähnte man die themen- und bedeutungsarme Ursprache rekonstruieren zu können, und aus dieser nun wieder alle Einzelsprachen, gleichsam wie aus einem sie alle *in nuce* enthaltenden, amorphen Protoplasma, abzuleiten. Wenn man überhaupt zur Konstruktion einer solchen undifferenzierten Ursprache gelangen konnte, so war dies nur eine spezielle Anwendung der schematischen Entwicklungshypothese, wonach wir, wenn wir die Bildungen des menschlichen Geistes in ihre Frühzeit verfolgen, zum sog. Primitiven, d. i. zum Rohen, Undifferenzierten gelangen, aber das Studium der alten Kultur bestätigt diese Hypothese, wenigstens in ihrer rein formalen Fassung, nicht, denn gleichgültig, ob es sich um Sprache, Sitte, Recht, Gesellschaft, ja selbst Wirtschaft handelt, überall treten uns schon in den ältesten uns zur Verfügung stehenden Dokumenten außerordentlich feine Differenzierungen und ein Reichtum an Begriffen und Gestaltungen entgegen.

Für die Entwicklung der semitischen Sprachen bleibt von der

früheren Betrachtungsweise das Problem der Entstehung des geschlossenen Konjugationssystemes. Während bisher meist eine unkontrollierbar waltende Macht der Analogie als unbestimmter Erklärungsgrund für die zufällige Ausbreitung bedeutungslos nebeneinander stehender Themen angenommen wurde, versuche ich eine prähistorische Sprachform dadurch zu rekonstruieren, daß ich bei jedem Verbalstamm diejenige Wurzel für primär halte, die der dem betreffenden Verbum inhärenten Aktionsart am nächsten kommt, z. B. bei „sterben", „zerbrechen", das Punktualthema, bei „laufen" das Durativthema. Dazu kommen aber jetzt neue spezifisch geistesgeschichtliche Probleme, vor allem der Verlust der objektiven Aktionsarten im Hebräischen und Aramäischen, auf der anderen Seite der Verlust des subjektiven Aspektes im Akkadischen. Reste der Aktionsarten finden sich noch in allen semitischen Sprachen, im Hebräischen, gepaart mit dem Aspekt-Unterschied, zwischen Sein und Werden, ferner bei dem Unterschied zwischen Stativ und ein *n* präfigierendem Inchoativ bei Wurzeln vom Typus **šamma*, wo „starr sein" und „successive starr werden" sich gegenüberstehen. Auch das bisher unerklärliche Nebeneinander verschiedener Wurzelklassen (wie etwa *dūm* und *damam*) mit gleicher Bedeutung findet seine „historische" Erklärung darin, daß zwei verschiedene aber verwandte Bedeutungsklassen nebeneinander im Gebrauche waren, wobei nur das Hebräische[1] den labilen Zustand erhalten hat, der es ermöglicht, daß ein und dieselbe Wurzel zwei verschiedenen Vorgangsklassen angehört.

Erkennen wir die sprachliche Struktur, so haben wir damit unmittelbar auch die geistige Struktur eines Volkes und damit eine der wichtigsten Determinanten der Kultur, soweit sie eine geistige Schöpfung darstellt, gegeben. Diese wichtige Erkenntnis WILHELM VON HUMBOLDTs ist um so leichter anzuwenden, je fremder uns das betreffende Volk ist. Für die Welt des Babyloniers gelangen wir so zu folgendem Bild: Die konstanten Elemente, welche die Welt konstituieren, sind die wenigen reinen Gegenstandsbegriffe. Schon aus ihrer geringen Anzahl ergibt sich ihre Merkmalsarmut. Sie sind nicht in Klassen eingeteilt etwa nach Art der afrikanischen Sprachen, wo z. B. große und kleine Dinge je eine Klasse vorstellen. Dagegen ist die numerische Gruppierung der Dinge Gegenstand der Apperzeption: Durch ein einfaches Mittel wird ein System von Einheits- und

1 In beschränktem Maße auch das diesem eng verwandte Aramäisch.

Mehrheitsbegriffen geschaffen, das eine Fülle von Unterscheidungen ermöglicht, so natürliche Mehrheiten (Bäume eines Waldes) und abstrakte (Städte), bestimmte und unbestimmte Anzahl, Mehrheit determinierter Individuen (z. B. König A, B und C) und Mehrheit beliebig vertauschbarer Dinge (5 Erbsen) u. s. f. Diese Differenzierungen sind auch im Akkadischen nicht mehr recht lebendig, geblieben aber ist als allgemein semitischer Rest die Sexusbezeichnung des Femininums, die ursprünglich eins von einer natürlichen Vielheit bedeutet, insofern als in der Natur häufig eine Vielheit von Weibchen einem Männchen gegenübersteht. Die Gegenstandsbegriffe sind die unzerlegbaren Atome der Apperzeption. Eine durchgängige Ordnung durch Subsumierung der Art- unter Gattungsbegriffe ist unbekannt. Wohl sind Gattungsbegriffe gebildet, aber nur da, wo das praktische Bedürfnis dazu geführt hat, z. B. wo eine große Anzahl schwer unterscheidbarer Arten vorkommt wie Vogel, Schlange; nicht gebildet dagegen sind Gattungsbegriffe, wenn nur wenige, distinkte Arten existieren wie Getreide oder Metall. Hier tritt die Bezeichnung *a potiori* vom häufigsten ein, z. B. Gerste anstatt Getreide; ebenso fehlen sehr allgemeine Begriffe wie Tier. Sie werden durch Umschreibungen ersetzt oder Stoff tritt für Gattung ein, z. B. Holz anstatt Baum. Diesem beschränkten starren Begriffsstock steht, wie wir gesehen haben, ein reicher und reich gegliederter Vorrat von Seinszuständen und Vorgängen gegenüber, wobei diese klassifiziert sind nach dem Typus des Vorgangsablaufs, sei es daß dieser selbst oder sein Resultat ins Auge gefaßt wird. Aber auch diese Klasseneinteilung ist nur *implicite* vorhanden und führt zu keiner Ordnung des Geschehens. Der Reichtum an Verben entsteht nicht etwa dadurch, daß ein Begriff durch Aufnahme ihm wesensfremder Merkmale differenziert würde, wie z. B. eine Tätigkeit zu Mittag oder am Abend vornehmen, Fleisch oder Brot essen. Sie sind vielmehr in der Empirie des täglichen Lebens erprobt und dessen Bedürfnissen angepaßt, ohne jeden Luxus. Sie bilden das Instrument scharfer Beobachtung und anschaulicher Schilderung. Auch dafür ein Beispiel: Es fehlt an einem einheitlichen Begriff „nehmen". Vielmehr wird unterschieden, ob das Nehmen zu einem Besitze führt, dabei wieder ob zu Eigentum (*leqû*) oder ohne dieses (z. B. Lehensbesitz) (*ṣabatu*) oder zu ideellem Eigentum (Nehmen einer Frau, Aneignen von Kenntnissen) (*aḫazu*); ferner nehmen ohne Besitz, z. B. das nichtvoluntative Nehmen (der Wind nimmt ein Blatt fort oder der Sklave bekommt eine Last

aufgeladen) (*wabalu*). Aber auch voluntativ, nehmen zum Weitertransport (*našû*); des weiteren ob das Nehmen durch einen förmlichen Übergabeaktus erfolgt (*maḫāru*) oder nicht, dazu noch einige Nuancen des gewaltsamen Nehmens. Alle diese Wörter werden nicht durch einen gemeinsamen Oberbegriff „nehmen" zusammengehalten, wie andererseits auch wieder jede dieser Bedeutungen nicht weiter zerlegbar ist, also kein Wegnehmen, Herausnehmen, Fürsichnehmen. Damit haben wir die dargestellte Isoliertheit aller Begriffe noch um einen weiteren Charakterzug vermehrt: Die Beziehungslosigkeit der einzelnen Begriffe untereinander. Wohl wird selbstverständlich durch den Satz ein Verb zu einem oder mehreren Gegenständen in Beziehung gesetzt. Aber diese gründet keinen neuen Begriff, der etwa in Form eines Kompositums die Welt der Begriffe bereichert. Also: eine feste Verbindung zweier sprachlicher Atome ist unmöglich.

Jede Aussage ist objektiv d. h. vom Standpunkte des Sprechenden unabhängig, daher kein Artikel, kein Unterschied zwischen hier und dort, nur in beschränktem Maße zwischen einst und jetzt, keine Modi, dagegen größte Feinheit in der relativen Abfolge der Erscheinungen durch eine genaue consecutio temporum. Der Satz ist analytisch gegliedert, er ist vom Sprechenden sorgsam vorbereitet und ohne Rücksicht auf das Moment der Aufmerksamkeit an eine starre Wortstellung gebunden. Wollen wir von dieser Sprachstruktur Schlüsse auf den geistigen Besitz der Babylonier ziehen, so führt kein Weg aus der logischen Unordnung der Seinsbegriffe zu theoretischer Kenntnis. Dagegen liegt in der anschaulichen, plastischen, lebendigen Gliederung alles Werdens und Gewordenseins ein Mittel künstlerischer Gestaltung. In der Kraft realistischer Reproduktion, in der Kunst scharfer Beobachtung erschöpft sich denn in der Tat der Eigengeist des Akkaders und darüber hinaus wohl der des Semiten. Darin aber, daß der Akkader scharf und wohl überlegt auch das Nacheinander der Erscheinungen beobachtete, liegt ein Keim zu theoretischer Erkenntnis der Naturvorgänge.

Aber dieser Sprachgeist konnte sich niemals selbständig als Kultur entfalten, es gibt keine rein semitische Kultur in Babylonien. Die Kultur dieses Landes stellt eine Amalgamierung des semitischen Geistes, der sich freilich nicht so leicht in fremde Fesseln schlagen ließ, an den sumerischen dar, der wieder durch eine von Grund auf anders geartete Sprachform charakterisiert wird. Das Sumerische ist

eine ausgesprochen wurzelarme Sprache, deren wichtigste Funktion infolgedessen die Kombination einfacher Elemente ist, die zu Kompositis verbunden werden. Der abstrakte Sinn der wenigen, stets starr bleibenden Verbalwurzeln wird außerdem variiert durch lokale Exponenten. Dem isolierenden Akkadisch steht somit ein kombinierendes Sumerisch, der beziehungsarmen eine beziehungsreiche Sprache gegenüber. Der Satzbau ist eigentümlich. Es werden zunächst alle an der Handlung beteiligten Gegenstände aus der Gesamtvorstellung ausgesondert, an die Spitze des Satzes gestellt, sodann mit Hilfe des Verbums wieder zu einer Einheit verknüpft, wobei die Art der Beziehung des Verbums zu den Gegenständen durch Verbalpräfixe zum Ausdruck kommt. Aber die Sumerer hatten zur Zeit der Berührung mit den Akkadern nicht nur Sprache, sondern eine übersprachliche Ordnung der Dinge, die aber ihrerseits aus dem Geiste der Sprache geboren ist. Diese können wir uns in gröbsten Zügen etwa so vorstellen:

Schon die schriftlosen Sumerer müssen wir uns auf Grund der Namen von Göttern und Tempeln als Volk mit reicher, hauptsächlich erklärender Mythologie denken. Aber das erste Stadium dieser, in welchem die Dinge selbst noch Götter waren, wie z. B. Himmel und Erde, ist längst vorgeschichtlich. Der göttliche Himmel ist wohl noch im späteren Pantheon vorhanden, aber depossediert, er mußte seine Macht der „Herrin des Himmels" überlassen, ein typischer geistiger Fortschritt. Durch die Schrift wurde aus dieser mythologischen Weltanschauung eine Pseudowissenschaft. Dadurch, daß jedem Ding ein Name zugeordnet wurde, der eben als Schriftzeichen anschaulich vorstellbar war, ging zum ersten Male den Menschen der Unterschied zwischen realer und Bewußtseinswelt auf, aber er wurde sofort wieder aufgehoben durch die Identifizierung dieser beiden. So sah der stets zur Parallelisierung geneigte sumerische Geist anstelle des In- und Durcheinander der Dinge ein geordnetes Nebeneinander der Namen, und er trug keinen Moment Bedenken, den Namen höheren Wirklichkeitsgehalt beizumessen als den Dingen. Sagte z. B. ein Name wie *en-ki* aus, daß sein Träger der Herr der Erde ist, so meinte man allgemein durch Zergliederung der Namen die Bedeutung, das Wesen der Dinge, zu erkennen. Die Sammlung und Reihung der Namen, womit gleichzeitig die Ordnung der Dinge gegeben war, war der erste Akt der Wissenschaft. Aber der Name allein genügt noch nicht, um dem Dinge die Beziehung zu den anderen

Dingen, die, wie wir gesehen haben, die hauptsächliche Denkform des Sumerischen ausmacht, zu geben. Hierzu bedarf es eines weiteren Begriffes, des schwer übersetzbaren *nam*, etwa „Summe der Wirkungen eines Dinges auf die Außenwelt", das in Gestalt einer Schicksalsformel jedem Dinge anhaftet. Außerdem werden die Beziehungen der Dinge untereinander noch geregelt durch *me*, „göttliche Ordnungen von ewiger, unveränderlicher Geltung"; das staatliche Leben im besonderen durch die Begriffe „Wahrheit" und „richtiger Wandel" (*nig-ginna* und *nig-sisa*), d. h. „stabiles Rechtsprinzip" und „vom König jeweils auszugleichendes soziales Gleichgewicht". Dies ist die Welt der numinosen Ordnungsbegriffe, numinos deshalb, weil die Götter mit ihrer Hilfe auf die Welt wirken, diese Begriffe selbst aber durch die ihnen anhängende Affektbetontheit, sowie sie ausgesprochen werden, die dem Göttlichen gezollten Ehrfurchtsgefühle in dem Menschen hervorrufen. Die Summe der Einwirkungen der Gottheit auf die Welt werden als göttliches *nam* zusammengefaßt, wobei jedem Gotte seine Funktion zugeteilt ist, aber auf die Person des Gottes selbst es garnicht ankommt. *Nam* und *me* können beliebig von einem Gotte auf den anderen übergehen, also wohl kein Monotheismus, aber ein Monotheiotetismus, Lehre von einer Göttlichkeit. Hätten diese Ordnungsbegriffe ihren numinosen Beigeschmack verloren, so wären sie brauchbare Bausteine einer philosophischen Weltordnung geworden. Aber im Gegenteil, die Akkader, die sich mit Enthusiasmus, so gut sie es konnten, die sumerischen Begriffe aneigneten, verstärkten ihren religiösen Charakter noch, denn ihr dem beziehenden Denken der Sumerer völlig entgegengesetzter Geist ließ die sumerischen Ordnungsbegriffe erstarren zu semitischen Gegenstandsbegriffen. Dreimal vollzieht sich das gleiche Schauspiel vor dem Auge des Geschichtsbetrachters. Semitische Völker, die nichts haben als den durch ihre Sprache repräsentierten Realismus, ergreifen mit Begeisterung die Idee einer Weltordnung, aber stets bleibt ihnen dieses neue, wirkende Numen ein Begriff höherer Ordnung, der auf die Deutung der empirischen Welt ohne Einfluß ist und erst dann in Funktion tritt, wenn sich der Mensch dem affektbetonten religiösen Denken hingibt. Es ist eine müßige Frage, ob der jüdische Monotheismus eine höhere geistige Leistung ist als der babylonische Begriff der einen Göttlichkeit; wahrscheinlich hätte der babylonische Gelehrte, bei dem die Gottheit erst durch das Einsetzen der Weltordnung regiert, ebenso überlegen gelächelt über den stets mechani-

stisch eingreifenden Gott der Israeliten, wie der jüdische Prophet die babylonischen Götzenbilder verspottet. Die Leistung jener liegt in dem Herabrücken des Gottesbegriffes aus der gelehrten Sphäre, sodaß der Mann des Volkes daran teilhaben konnte; vor allem aber, wie dies HERMANN SCHNEIDER treffend dargestellt hat[1], in der Verlebendigung der Gottheit, von der nun einmal mit den sumerischen Ordnungsbegriffen verbundenen eleatischen Starrheit zum Walten des Lenkers der Geschichte. Aber auch dies hat seine Wurzel in der Sprache. Auf der einen Seite die stets parallel gebauten analytischen Sätze des Akkaders, die nur die einfache Aufeinanderfolge der Geschehnisse kennen, auf der anderen lebendigster Wechsel von Satzform, Aspekt und Aufmerksamkeitsträger, die das Hebräische für die Geschichtsdarstellung prädestinieren.

Die geistigen Früchte der Mischung akkadischen Geistes mit sumerischem Kulturbestande seien nur kurz an zwei Gebilden skizziert: Wissenschaft und Dichtung. Da der Akkader, ebensowenig wie wir, in der Lage war, dem Sumerischen seine letzten Geheimnisse zu entlocken, so brachte ihn die Aneignung der religiösen und rechtlichen Hochbegriffe des Sumerers nicht zu systematischem, theoretischem Denken, denn es fehlen die Verben, die zur Verbindung der neuen Ordnungsbegriffe notwendig wären. So ist alle theoretische Wissenschaft satzlos. Ihre Funktionen sind das ordnende Sammeln einerseits, andererseits die satzlose Begriffszuordnung, d. h. ein In-Beziehung-Setzen der Götter untereinander und zu verschiedenen Dingen, wie Sterne, Kultgeräte, Zahlen, aber über die Art der Beziehung wird nichts ausgesagt, sie ist ein Geheimnis, dem eben jene geheimnisvolle göttliche Kraft, das *me* der Sumerer, in unklarer Weise zugrunde liegt. Auch die Form des Lehrepos, in welcher die Sumerer Mythologie und Ordnungslehre im obigen Sinne verflochten, wurde weder nachgeahmt, noch weiter tradiert, von dem populären Machwerk des Weltschöpfungsepos abgesehen. Das einzige Gebiet, in welchem die Babylonier in Form von Aussagesätzen Weisheit vermittelten, ist das der praktischen, der Lebensweisheit, wobei insbesondere das ewige Problem Moral und Glück nicht durch abstrakte Theorie, sondern durch Beobachtung und im Wege des Vergleiches veranschaulichte Lebenserfahrung abgehandelt wird. Die beiden letzteren geistigen Funktionen, die, wie wir sahen, echt akka-

1 *Kultur und Denken der Babylonier und Juden.*

disch waren, haben aber das mächtige Gebäude einer in Form von Bedingungssätzen niedergelegten Wissenschaft errichtet: Omenkunde, Medizin und Rechtswissenschaft, von denen leider die letzte, die anscheinend mündlich tradiert wurde, uns am wenigsten bekannt ist.

Ebenso ist die babylonische Dichtung ihrem Wesen nach echt akkadisch, wie ein Vergleich mit sumerischer Poesie ohne weiteres ergibt. Wohl kennt auch das Sumerische den Parallelismus, aber hier nur, um der beziehenden Symmetrie willen. Für den Akkadier dagegen, wie für die übrigen Semiten, ist der Parallelismus gleichsam die Stereometrie des Gedankenausdrucks, der stets aufs schärfste geschnitten und auf höchste Prägnanz bedacht ist. Alle Rhetorik ist dem Akkader fremd. Niemals erhebt sich der Geist des Dichters aus der realen in eine höhere Welt durch gehobene Sprache. Nur durch gesteigerte Kraft lebenswahrer Darstellung, durch einfaches Anreihen von Bildern von nicht zu übertreffender Plastik wirkt der Dichter. Und ebenso wie das babylonische Tierrelief, was Lebenswahrheit betrifft, für alle Zeit unnachahmbar ist, so auch das Bildnerische in der Poesie, wozu eben das fein organisierte Verbum, wie ich es darzustellen versucht habe, das Instrument lieferte. Auch hier kein Zug, den man wegnehmen, keine Nuance, die man hinzufügen könnte, keine überflüssige Floskel, keine gedankenlose Rhetorik. Die Form der Dichtungen entsteht durch Strophenbau mit sorgsamster, gesetzmäßiger Variation der Quantität der einzelnen Bestandteile und der Wortgeometrie, wenn ich mich dieses Ausdrucks für kunstmäßige Gruppierung bedienen darf. Das uns vollkommen durchsichtige Metrum läßt sich aus der Sprachform ableiten. Da die Rede langsam, bedächtig, aus fertiger Vorstellung gegossen wurde, bildete jedes Wort einen Sprechtakt, nur gelegentlich zwei Wörter einen Doppeltakt mit Legatoverbindung. Der Wortakzent war sehr stark, der Satzakzent ohne Einfluß. Unter den semitischen Sprachen ist hier das Äthiopische am ähnlichsten, aber auch für das Hebräische können wir vielleicht eine Stufe rekonstruieren, wo der Satzakzent keine Rolle spielte, wo jedes Wort einen isolierten Sprechtakt bildete und deshalb ein gewisses Quantum von Akzent und Klang verlangte. Wohl gleichzeitig mit der Verlebendigung des Hebräischen durch die subjektive Sprachform ging das Labilwerden des Akzentes im Satze und parallel mit dem Aufkommen des steigenden Satztons die Ultimabetonung des Wortes. Jeder akkadische Vers endet auf einen Trochaeus; die dadurch entstehende Einförmigkeit wird ausgeglichen durch eine

sorgsam beobachtete kunstgesetzliche Architektonik, die auf variierender Verteilung der quantitativen Elemente des Verses und auf abwechslungsvoller Reihung der Wörter und Sätze beruht. Dies gilt von der Kunststrophe, während die Volkspoesie vom Knittelvers zu der „Sproßstrophe" übergegangen ist, in der aus ganz kurzem Keime, etwa dem einfachen Trochaeus, immer längere Glieder wachsen, bis zu Versen von unförmiger Länge.

Erwies sich uns selbst die äußere Form der Rede teilweise ableitbar aus der inneren Form der Sprache, so mag darin ein weiterer Beweis für die Bedeutung dieser als einer für alle Erzeugnisse des Geistes giltigen, synthetischen Einheit liegen. In ihrer Aufdeckung liegt für den Philologen kein Erkenntniszweck, sondern ein Erkenntnismittel, das insofern allen anderen Einheitsbegriffen, durch die man die geistigen Dinge zusammengehalten denkt, wie etwa Volkscharakter, psychologischer Menschentypus oder mystische In-Eins-Setzung gewisser Kulturdominanten als Kulturseele, vorzuziehen ist, weil sie unmittelbar gegeben, umfassend und einfach ablesbar ist, nicht der Willkür des Auswählenden unterworfen. Freilich, so wertvoll alle diese Begriffe zur Charakterisierung des Volksgeistes sind, keiner von ihnen kann die A n s c h a u u n g des fremden Lebens ersetzen. Diese aber kann nur erwachsen aus dem lebendigen Ganzen, sei es, indem die Philologie ein altes Dichtwerk nachschafft, sei es, daß historische Kunst ein solches Ganzes aus seinen Bestandteilen neu schafft. Aber beide haben in der Erkenntnis der Struktur des Fremdgeistes aus der Sprache das wichtigste Hilfsmittel für ihre Rekonstruktion. Nur durch sie geht der Reichtum der fremden Ideenwelt dem Forschenden auf, ohne sie aber ist jedes wirkliche Verstehen unmöglich.

ALCUNI VERSI DEL CALIFFO YAZĪD I

DI

G. LEVI DELLA VIDA (Roma).

Nella pregevole introduzione che P. SCHWARZ ha premessa alla sua edizione e traduzione di una raccolta di frammenti poetici del secondo califfo omayyade, Yazīd b. Muʿāwiya[1], si accenna brevemente (pp. 51—52) ad altri versi di lui che, non figurando nella suddetta raccolta, si trovano sparsi in altre opere, specialmente nel *k. al-Aġānī*. Una ricerca condotta sistematicamente porterebbe senza dubbio a rintracciare nella letteratura araba edita e inedita sia altre citazioni dei versi già notati dallo SCHWARZ sia nuovi versi rimastigli sconosciuti[2]. Per parte mia, intendo contribuire modestamente

---

1 *Escorial-Studien zur arabischen Literatur- und Sprachkunde,* Stuttgart 1922, I, 28—72 (cfr. le recensioni del NÖLDEKE, *ZfS* II, 101—8; del RECKENDORF, *OLZ* 1923, 507—9; del HOROVITZ, *Islam* XIV, 147—8, le sole che mi siano note finora). Giustamente il HOROVITZ rileva come allo SCHWARZ abbia nociuto il non conoscere il classico lavoro del LAMMENS su Yazīd (*MFO* IV; V; VI), nel quale il materiale raccolto ed elaborato supera di molto quello dato dallo SCHWARZ nella sua caratteristica di Yazīd, ma che peraltro non si occupa di proposito di Yazīd come poeta. Ho chiamato i versi editi dallo SCHWARZ una „raccolta di frammenti", poichè infatti nessuno dei dodici numeri di cui essa consta costituisce una poesia completa (forse i numeri 1 e 8 appartengono alla stessa composizione). Io sono propenso a credere che il testo dello SCHWARZ non sia altro che un excerptum da un' opera biografica intorno a Yazīd: se possedessimo stampati il *k. Ansāb al-ašrāf* di al-Balāḏurī (debbo purtroppo ripetere il voto, espresso quasi dodici anni or sono *RSO* VI, 428, di una non lontana pubblicazione di questa che è forse la più importante tra le opere arabe ancora inedite!) o il *Wāfī bi'l-wafayāt* di aṣ-Ṣafadī (v. più oltre p. 375[1]), ritroveremmo molto probabilmente buona parte dei versi contenuti nel ms. escorialense, e forse altri non meno notevoli; al-Balāḏurī, specialmente, ha una spiccata tendenza verso le citazioni poetiche (cfr. *RSO* VI, 431).

2 Lo SCHWARZ nota giustamente (p. 54) che il Yazīd b. Muʿāwiya di cui è citato un verso *Lis.* I, 63 non è il califfo, bensì un suo omonimo della tribù dei Banū ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa, avente per kunya Abū Duʾād. Aggiungerò che costui è meglio noto come Abū Duʾād ar-Ruʾāsī (in Bekrī 115_{11} = *Lis.* I, 381_{21} = *Tāǧ* I, 259_{12} = Yāqūt IV, 73ı

a estendere la conoscenza della produzione poetica del tanto discusso e non del tutto ingiustamente malfamato califfo [1] pubblicando nove versi a lui attribuiti, che sono in gran parte sconosciuti o mal noti.

Essi sono tolti da una glossa marginale del grande elenco di versi disposti in ordine alfabetico الدرّ الفريد فى بيت القصيد di Muḥammad b. Aydamir, nel codice milanese Ambrosiano Arabo Nuovo Fondo H 2, fol. 88r [2]. Il testo del *Durr al-Farīd* riproduce il sesto verso dell'intera poesia, che è data nel margine, colla seguente intestazione: حاشية، ابيات يزيد بن معاوية بن ابى سفيان (seconda mano لعنه الله). Dei nove versi di cui consta la poesia i 5—7 erano già noti come appartenenti a Yazīd (ma non rilevati dallo SCHWARZ nè, a quanto so, da altri che si sia occupato del califfo); essi sono citati in Ibn Ḫallikān I² (Cairo 1299), 588 = I³ (Cairo 1310), 327 (No. 411

[dove naturalmente è da leggersi الكلابى per الكلبى] e 368₃ si ha Abū Dā'ūd [sic!] al-Kilābī; la tribù è infatti Ru'ās b. Kilāb b. Rabī'a b. 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a, WÜSTENFELD, *Geneal. Tab.* E 16), del quale si sa soltanto che visse intorno al tempo del sorgere dell'Islam, secondo una notizia che Ibn Ḥaǵar, *Iṣāba* (ed. Cairo 1325) VI, 362 No. 9416 (dove è il solito *taṣḥīf* Abū Dā'ūd, che è ripetuto anche *Tāǵ* II, 347₁₈) attinge a *Mu'ǵam aš-šu'arā* di al-Marzubānī, con citazione di un verso; tale notizia è confermata dal posto che Abū Du'ād occupa nella serie genealogica, in cui è collocato nella 22ª generazione da 'Adnān, la quale corrisponde appunto al tempo di Maometto. La genealogia di Abū Du'ād è data, oltre che in *Lis.* I, 62 penult., da Ibn Ḥaǵar, *l. c.*, sull'autorità di Ibn al-Kalbī, coll'osservazione che questi non fa menzione della sua qualità di poeta; ma l'omissione deve attribuirsi al manoscritto usato da Ibn Ḥaǵar, perchè il ms. British Museum Add. 23, 297 della *Ǵamharat an-nasab* di Ibn al-Kalbī porta esplicitamente, oltre a leggere varianti nella genealogia, la qualifica الشاعر (fol. 128 r). — Abū Du'ād ar-Ru'āsī non è citato molto spesso (è inoltre non di rado confuso col molto più celebre Abū Du'ād al-Iyādī): le più lunghe citazioni che conosco di lui sono Ibn Sallām al-Ǵumaḥī, 152—3 (4 versi); *Lis.* IX, 228₁₂ (3 versi, cfr. I, 63₁ = IX, 467₆ = Qālī, *Amālī* I, 145₁₉). V. ancora Bekrī, 722₁ (dove erroneamente الرياشى) — *Naqā'iḍ*, 471₁₈.

1 Molto opportunamente il NÖLDEKE, a p. 106—7 della recensione citata, tempera alquanto l'eccessiva idealizzazione di Yazīd fatta dallo SCHWARZ (come d'altra parte dal LAMMENS), colla quale si rischia di peccare, per eccesso di reazione a un giudizio ingiusto, del medesimo astrattismo di cui si rende colpevole la pia tradizione musulmana nella sua severa condanna dell'uccisore di al-Ḥusayn.

2 E. GRIFFINI, *ZDMG* LXIX, 70—1. Altri esemplari della stessa opera, frammentari come quello milanese, si trovano in varie biblioteche di Costantinopoli e sono stati descritti da O. RESCHER in *RSO* IV, 699; *MFO* V, 499; *WZKM* XXVI, 63—4. L'esemplare milanese, oltre a essere mutilo in principio e in fine, come indica il GRIFFINI, manca purtroppo di parecchi fogli anche entro la parte conservata: il foglio che contiene i versi di Yazīd, che attualmente è numerato 88, reca la numerazione antica 124. Inoltre lo stato di conservazione del ms. è tutt'altro che buono, sì da rendere poco consigliabile un'edizione, se le glosse, le quali costituiscono la parte più interessante dell'opera, non esistano anche negli esemplari costantinopolitani, il che non è segnalato dal RESCHER.

WÜSTENFELD) a proposito di una fatwà del *faqīh* šāfiʿita al-Kiyā al-Harrāsī († 504 h.) che dichiarava lecita la maledizione di Yazīd, in contrasto col suo grande condiscepolo al-Ġazālī (erano ambedue discepoli dell'Imām al-Ḥaramayn), che negava tale liceità[1]. „Come sarebbe possibile" diceva al-Kiyā „che non fosse lecito maledirlo, mentre egli si dilettava del giuoco del *nard* (una specie di „trictrac", v. LANE, *s. v.*, e cfr. LAMMENS, *MFO* VI, 450[6] [455 dell'estratto]) e andava a caccia coi ghepardi (فهود), e mentre sono conosciute le sue poesie sul vino, tra cui ecc." (seguono i versi).

Già editi, ma senza l'attribuzione a Yazīd, sono anche i vv. 1—4: nelle *Muḥāḍarāt al-udabā'* di ar-Rāġib al-Iṣbahānī I, 327 (ed. 1326, capitolo في الشرب والشراب) il noto poeta dell'età dei primi Abbasidi al-Ḥusayn (il testo, male: al-Ḥasan) b. aḍ-Ḍaḥḥāk (al-Bāhilī, detto al-Ḫaliʿ e al-Ašqar) racconta che, trovandosi alla Mecca in compagnia di Abū Nuwās, udirono un giovinetto che recitava il passo coranico (2, 19): „Il baleno quasi abbaglia loro la vista: quando li illumina, essi camminano alla sua luce; quando li lascia all'oscuro, si fermano". Allora Abū Nuwās esclamò: „Non c'è dubbio: questa è la descrizione del vino!" Poi si mise a recitare ecc. (seguono i versi 1 e 3—4). Questi non si trovano tra le *ḫamriyyāt* di Abū Nuwās edite dall'AHLWARDT, ma si trovano (insieme col verso 2) tra quelle dell'edizione cairina del divano (ʿUmūmiyya 1898, cfr. BROCK. I, 691; *Nachträge* a I, 77) p. 336. Ciò non costituisce peraltro una garanzia dell'autenticità dell'attribuzione ad Abū Nuwās, poichè il divano di questo contiene, come è noto, molto materiale spurio, e l'introduzione in esso dei quattro versi potrebbe derivare appunto dall'aneddoto. Dal contesto delle *Muḥāḍarāt* non risulta nemmeno che l'autore attribuisca i versi ad Abū Nuwās, ma l'espressione è ambigua, perchè انشد

---

1 Cfr. GOLDZIHER, *ZDMG* LIII, 646—7; LXVI, 141, dove però non è fatta menzione dei versi di Yazīd. La notizia di Ibn Ḫallikān è riprodotta da Damīrī II[1] 196 (= II[2] 181) *s. v.* فهد, in cui i versi citati sono soltanto i 6 e 7. Su al-Kiyā al-Harrāsī (ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAlī Abū'l-Ḥasan) v. anche (oltre BROCK. I, 390) Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya* III, 281—2 (senza menzione della fatwà nè dei versi); Ṣafadī, *al-Wāfī bi'l-wafayāt*, cod. Brit. Mus. Ar. 6587, fol. 177 r—178 r (vol. XIX della riproduzione fotografica della Fondazione Caetani nell'Accademia dei Lincei di Roma, cfr. GABRIELI, *Rend. Lincei* XXV, 1916, 365 [p. 219 dell'estratto] No. 2761). La notizia biografica di Ṣafadī non offre materiale nuovo, e accenna soltanto di volo alla fatwà su Yazīd, che l'autore promette di riferire per esteso nella biografia di quest'ultimo. Purtroppo la riproduzione fotografica del volume del *Wāfī* contenente la biografia di Yazīd (Bodleiano Uri 678), data dal GABRIELI, *Rend. Lincei* XXII, 1913, 549 (p. V dell'estratto) come esistente nella Fondazione Caetani, non vi si trova.

indica talvolta anche la recitazione di poesie composte da colui stesso che le recita.

Dò il testo del ms. ambrosiano (che in genere è buono, con qualche segno diacritico mancante) colle varianti di Ibn Ḫall. (del quale Damīrī segue costantemente la lezione), del Div. di Abū Nuwās e di Rāǧ. La vocalizzazione è mia.

وسَيّارةٍ ضَلَّتْ عَنِ القَصْدِ بَعْدَ ما ✶ تَرادَفَهُمْ جُنْحٌ[1] مِنَ اللَيْلِ مُظْلِمُ

فأَصْغَوا الى صَوْتٍ ونَحْنُ عِصابةٌ ✶ وفينا فَتًى من سُكْرِهِ يَتَرَنَّمُ

أَضاءَتْ[2] لَهُمْ مِنّا على النَأْيِ[3] قَهْوةٌ ✶ كأَنَّ سَناها ضَوْءُ نارٍ تُضَرَّمُ

إذا ما حَسَوْناها أَضاؤوا بظُلْمةٍ ✶ وإنْ قُرِعَتْ بالمَزْجِ سادوا وعَمَّموا[4]

5 أَقولُ لِرَكْبٍ[5] ضَمَّتِ الكأْسُ شَمْلَهُمْ ✶ وداعى صَباباتِ الهَوَى يَتَرَنَّمُ

خُذوا بنَصيبٍ من نَعيمٍ ولَذّةٍ ✶ فكُلٌّ وإنْ طالَ المَدَى يَتَصَرَّمُ

ولا تُزْجِ[6] أَيّامَ السُرورِ الى غَدٍ ✶ فَرُبَّ غَدٍ يَأْتى بما لَيْسَ تَعْلَمُ[7]

لَقَدْ كانَتِ الدُنْيا تَقولُ لِابْنِها ✶ خُذوا لَذّتى لَوْ أَنَّها يَتَكَلَّمُ

أَلا إنَّ أَهْنَى العَيْشِ ما سَمَحَتْ بِهِ ✶ صُروفُ اللَيالى والحَوادِثُ نُوَّمُ

1. «Mi torna a mente una comitiva di viandanti, fuorviati dalla meta poi che si avanzava dietro a loro tenebroso il cuor della notte,

2. che piegarono l'orecchio al suono di una voce: eravamo noi riuniti in compagnia, e in mezzo a noi stava un giovane, che per l'ebbrezza balbettava[8].

3. Ci fece scorgere da loro, nonostante la distanza, un vino il cui colore ardente sembrava la luce di un fuoco acceso.

4. Ogni volta che noi lo sorseggiavamo, essi vedevano luce

---

1 ترادفهم افق Div.; بدا دونهم افق Rāǧ.

2 فلاحت Div., Rāǧ.

3 النار Rāǧ.

4 اقاموا مكانهم وان اظهرت (مزجت .Div) حثوا الركاب ويمموا Div., Rāǧ.

5 لصحب Ibn Ḫall.

6 ولاتُبْرِح ايام (sic!) cod.; ولا تتركوا يوم Ibn Ḫall.

7 يعلم Ibn Ḫall.

8 ترنّم del parlare sconnesso dell'ebbro anche ʿAntara, *Muʿall.* 19.

nella tenebra, e anche se veniva temperato coll'acqua, (era tanto inebriante che bevendolo) si credevano divenuti principi e capi tribù [1].

5. Io dico a dei cavalieri, che il bicchiere ha raccolti insieme, mentre l'appello della passione amorosa va ripetendo il suo invito:

6. Prendetevi una porzione di delizia e di piacere, poichè ogni cosa, quand'anche se ne prolunghi il termine, è infine troncata!

7. Non rimettere al domani il tempo del diletto, poichè spesso il domani porta ciò che tu non sai.

8. Ben direbbe il mondo ai suoi figli: „Prendetevi il mio piacere" — se pur potesse parlare!

9. Sì: la più agevole vita è quella che viene largita dalle alterne vicende notturne, mentre gli eventi dormono!»

Alla medesima poesia potrebbe appartenere, per il metro, la rima e l'argomento, il verso isolato che si trova citato, anonimo, nel *Muḫaṣṣaṣ* XI, 73_9:

وَزُرَيْقَةٍ حَمْرَاءَ يَسْعَى بِكَأْسِهَا * عَلَيْكَ مِنَ الغِزْلَانِ غِرٌّ مُنَوَّمُ

«Un vino rosso, del quale ti porge un bicchiere una giovane (ancella) ornata di collana, simile a gazzella [2]».

I versi non richiedono speciale commento (tra il 4 e il 5 vi è forse una lacuna): la descrizione dell'accampamento notturno, quella del vino e dei suoi effetti sono quali le ritroviamo frequentissime nell'antica poesia araba, e ritornano nelle stesse poesie di Yazīd pubblicate dallo SCHWARZ; l'emistichio خذوا بنصيب من نعيم ولذّة (v. 6) è poco più che una variante di SCHWARZ 4_2: خذى بنصيب من محاسن وجهها, dove tuttavia il contesto è affatto diverso, e il *carpe diem* del verso seguente riecheggia quello di

---

1 Lo stato di esaltazione megalomane nel quale l'ebbro si crede un re o un capo potente offre lo spunto a numerose variazioni poetiche, sulle quali cfr. *Kāmil* 71—4 (e NÖLDEKE, *Delectus* 29); il locus classicus è tuttavia quello di al-Munaḫḫal al-Yaškurī nei due graziosissimi versi *Aṣmaʿiyyāt* No. 32_{21-22} (e spessissimo altrove):

فَإِذَا انْتَشَيْتُ فَإِنَّنِى * رَبُّ الخَوَرْنَقِ والسَّدِيرِ
وإِذَا صَحَوْتُ فَإِنَّنِى * رَبُّ الشُّوَيْهَةِ والبَعِيرِ

Nel nostro testo, tuttavia, l'espressione è fuori di luogo, ed è senza dubbio da preferirsi la variante: „. . . incitarono le cavalcature e si spinsero verso di noi".

2 Questo verso offre un altro esempio dell'epiteto حَمْرَاءُ dato al vino rosso, del quale il GEYER, *Zwei Ged.* I, 58. 213 non conosce se non un solo esempio. Per زُرَيْقَةٌ, زُرَيْق nel significato di „vino" cfr. GEYER, *l. c.*, 71 [3] s.

SCHWARZ 5_2. Ciò non risolve, anzi in un certo senso rende anche più complicata la questione dell'autenticità, intorno alla quale non credo che abbiano tolto ogni dubbio neppure le osservazioni, peraltro assai acute, dello SCHWARZ pp. 53—55[1]. Non ci si può tuttavia sottrarre all'impressione (che vale, naturalmente, quanto valgono le impressioni incontrollabili) che dai versi pubblicati sopra traspiri una personalità non volgare, che ha saputo dare espressione vigorosa ed efficace a una propria concezione scettica ed edonistica della vita: versi, nel loro complesso, non indegni del personaggio cui vengono attribuiti, e dei quali alcuni, se non m'inganno, non sono privi di bellezza.

Un altro verso, ispirato al solito epicureismo, è assegnato a Yazīd nelle *Muḥāḍarat al-udabā'* I, 321_6 dal basso:

وَمَنْ عَرَفَ الأَيَّامَ مَعْرِفَتِى بِهَا ٭ يُبَادِرُ بِاللَّذَّاتِ قَبْلَ العَوَائِقِ

«Chi conosce la vita come la conosco io si affretta a darsi ai piaceri prima che sopraggiungano gli ostacoli».

Finalmente, in una tardissima raccolta di canti, per lo più moderni, la *Safīnat al-mulk wa-nafīsat al-fulk* di Šihābaddīn Muḥammad b. Ismā'īl (BROCK. II, 474), trovo due versi attribuiti a Yazīd, che non ricordo di aver letti altrove (litogr. Cairo 1281, p. 396):

ولى ولَهُ إذا الكَأْسَاتُ دارَتْ ٭ خَفَا سِحْرٍ يُحِلُّ عُرَى الهُمُومِ
مُحَادَثَةٌ أَلَذُّ مِنَ الحُمَيَّا ٭ وبَثُّ جَوًى أَرَقُّ مِنَ النَّسِيمِ

1. «Mentre i bicchieri giravano attorno, si produceva per me e per lui un'invisibile magia che scioglieva i nodi degli affanni:

2. una conversazione più dolce dell'ardore del vino, e un accesso di passione amorosa più soave dello zefiro di primavera».

La questione dell'autenticità rimane naturalmente sospesa.

Non presumo di avere, con quanto precede, esaurito i complementi che potrebbero farsi agli avanzi, veri o supposti[2], della produ-

---

1 Molto giustamente il LAMMENS, *MFO* VI, 448 (p. 453 dell'estratto): „La question d'authenticité complique toute étude systématique des poésies attribuées à Yazīd". D'altra parte credo che la critica degli ultimi tempi sia stata troppo radicale nel risolvere in senso negativo la questione dell'attendibilità della tradizione araba storico-letteraria (e forse anche storiografica), che in sostanza è buona e merita fiducia in tutti i casi nei quali il suo errore o la sua malafede tendenziosa non possano essere specificamente dimostrati.

2 Non di rado si tratta di versi che Yazīd (come avviene per Mu'āwiya, 'Abdalmalik e altri califfi noti come dilettanti di poesia) non fa che citare, mentre dal

zione poetica di Yazīd b. Muʿāwiya. Non era questa la mia intenzione, nè mi sarebbero bastati tempo e forze a compiere un lavoro che presuppone lo spoglio metodico di molte e svariate opere, che ben pochi tra gli arabisti contemporanei hanno avuto la pazienza di fare. Tra questi pochi è certamente da annoverarsi l'eruditissimo e profondo conoscitore dell'antica poesia araba, AUGUSTO FISCHER, al quale questo modesto contributo è dedicato, nella fausta ricorrènza del suo sessantesimo compleanno, come segno della considerazione e della stima che le sue benemerenze scientifiche gli hanno acquistate, come in tutto il resto del mondo civile, così anche presso gli studiosi italiani[1].

---

contesto può sembrare che siano suoi. Tale è il caso, p. es., per i tre versi citati in un aneddoto non privo di grazia che è riferito da Ibn Rašīq, *ʿUmda* (ed. Cairo 1325) I, 41: questi versi sono ricordati al califfo dal suo interlocutore, il brigante al-Qasim (oppure al-Qusaym; ambedue le forme sono lecite), come „detti" da lui (حين قلتَ وأنا أسمعك); in realtà appartengono alla *qaṣīda Aṣmaʿijjāt* No. 3, che il NÖLDEKE, *ZDMG* LVII, 207 ha giustamente rivendicata, fondandosi su *Ḫiz.* I, 124, a Sahm b. Ḥanẓala al-Ġanawī (cui l'attribuiscono anche altre citazioni di singoli versi: *Lis.* I, 483_6 dal basso, Ǧāḥiẓ, *Ḥay.* I, 84_{1-5}).

1 [Aggiunta sulle bozze. — Nella *Ḥalbat al-kumayt* di Muḥ. b. al-Ḥasan an-Nawāǧī (BROCK. II, 56—7) ed. Būlāq 1276, p. 117 (= ed. Cairo 1299, p. 140), che ho potuta consultare soltanto dopo la consegna del manoscritto di questo articolo, la poesia di Yazīd si ritrova per intero, anonima, coi versi nell'ordine 5—9, 1—4 e con varianti numerose. Il testo si accosta a quello dato da Ibn Ḫall. — Anche i due versi citati nella *Safīna* si ritrovano nella *Ḥalba*, p. 25 (ed. Cairo p. 30).]

SOME EXTRACTS FROM THE *KITĀB AL-IMTĀ' WAL-MU'ĀNASAH* OF ABŪ ḤAYYĀN TAUḤĪDĪ.

BY

D. S. MARGOLIOUTH (Oxford).

Abū Ḥayyān is one of the most interesting figures of the literary society of the Eastern Caliphate in the fourth Islamic century. His works never attained the success which rewarded those of Badī' al-Zamān Hamadhānī or Abū Bakr Khwārizmī; both they and their author suffered from almost persistent ill-luck, which indeed even the possession of one of them, the Censure of the Two Viziers, was supposed to bring[1]. But the few which have been printed, and the fragments of the others, which Yāqūt in particular preserves, are full of interesting matter, and indicate a mind of considerable originality, well stocked with varied learning. It would seem that the most extensive of his works was the "Book of Entertainment and Conversation"[2], of which there is a copy in one of the less accessible libraries of Constantinople, whence Aḥmad Pasha Zakī had a copy made by rotography, with the view of publication. A copy of the first part of the work is in the possession of 'Abd al-Raḥmān Efendi Jamīl-zādah of Baghdad, who most kindly permitted me to transcribe a considerable portion of it, when I was staying in that city; I had not time to transcribe the whole. There is no doubt that it is the work used by Yāqūt, since several of his quotations occur therein *verbatim*. I gladly use the space allotted me in the volume dedicated to the honour of our distinguished and meritorious colleague, Prof. Dr. FISCHER, to communicate a few passages which indicate the general scope of this work, and the value which it will have when published for students of Islamic history and literature. It was my first inten-

1 Ibn Khallikān, tr. DE SLANE, iii, 254.

2 DE SLANE comes to grief over this title.

tion to publish these in the original Arabic; but the author's style throughout is so prolix and tautologous that it seemed better to save space by giving in English the import of his statements.

The Preface is addressed to a Shaikh, who is afterwards identified as Abu'l-Wafā. One naturally thinks of Abu'l-Wafā Ṭāhir b. Muḥammad b. Ibrāhīm, one of 'Aḍud al-daulah's captains[1], who is addressed as "the Shaikh" in the *Rasā'il* of Khwārizmī[2]. This identification is, however, excluded by the fact that, whereas in the sequel Abu'l-Wafā appears as an intimate friend of the vizier Ibn Sa'dān, Ṭāhir b. Muḥammad was his enemy, was in prison when he attained the vizierate, and was put to death by this vizier's order[3]. The person meant is then another Abu'l-Wafā, Muḥammad b. Muḥammad Būzjānī, a famous mathematician and astronomer, who was also in Baghdad at this time[4]. Indeed there is a reference to his astronomical studies in the dialogue which follows, and it would appear that he was at the time in control of the Hospital of Baghdad. This fact is not known to his published biographers[5], who merely enumerate astronomical and mathematical works by him, though one of them includes him among physicians. His mathematical and astronomical studies have attracted considerable attention in Europe[6].

In the lengthy discourse of this Shaikh, which Abū Ḥayyān ostensibly reproduces, he asserts that he had shown sympathy with the latter when in 370 he returned to Baghdad after the death of Dhu'l-Kifāyatain (Abu'l-Fatḥ b. al-'Amīd), for whose patronage he had hoped, and the long series of indignities which he had sustained at the hands of the Ṣāḥib Ibn 'Abbād, of which a full account is preserved by Yāqūt[7]. This sympathy was due to their having met at Arrajan at the gate of the *faqīh* Ibn Shāhūyah, whom we may perhaps identify with a Shāfi'ī doctor, who died 362, of whom Ibn Khallikān has a brief notice[8]. They had also met in Baghdad in 358. The Shaikh introduced Abū Ḥayyān to Abū 'Ab-

1 See *Eclipse of the Abbasid Caliphate*, Index.

2 Ed. Constantinople, 1297, p. 112.

3 *Eclipse* iii, 10 n.

4 Ibn Khallikān, tr. DE SLANE, iii, 320.

5 *Fihrist*, p. 283; Qifṭī, ed. Cairo, 1326, p. 188; Ibn Khall.

6 See L. A. SEDILLOT, *Histoire Générale des Arabes*, ii, 272 foll.; C. A. NALLINO, al-Battānī, ii, Index.

7 *Irshad al-Arīb* V, 393.

8 ii, 616.

dallāh al-ʿĀriḍ, better known as Ḥusain b. ʿAbdallāh b. Saʿdān, or Ibn Saʿdān, who was in 370 Marshal of the Turks[1]. This person employed Abū Ḥayyān to make a copy of the *Kitāb al-Ḥayawān* of Jāḥiẓ, a book to which the latter had devoted much study. Presently, in 373, when Ibn Saʿdān became vizier, he made Abū Ḥayyān his entertainer; they had long conversations in private, and carried on an intimate correspondence. The Shaikh complains that Abū Ḥayyān had forgotten his benefactor, viz. himself, and adds that he distrusts Abū Ḥayyān's qualifications for dealing with princes. He will only consent to overlook Abū Ḥayyān's ingratitude if the latter will furnish a *verbatim* account of the conversations. "Do you think in consequence of the delusions which you have acquired through association with Ṣūfīs, aliens, lunatics, scoundrels, and knaves that you will be excused for your behaviour?"

It is evident from the expressions used about Ibn Saʿdān that he is still vizier; he had ceased to be before the end of 373, and died in 375.

To this vehement and verbose harangue Abū Ḥayyān gives a soft answer; he is fully prepared to do the bidding of the Shaikh, to whom he makes full acknowledgment of his obligations, only he desires permission to set the matter out in the form of a *risālah* or pamphlet. The Shaikh approves this plan, but proceeds to give elaborate directions both as to matter and manner; directions which would seem to conflict with the theory that the *risālah* was to be a *verbatim* report of conversations which had actually taken place. Abū Ḥayyān is to favour neither matter nor manner too much; he must avoid imitating the "masters of style and eloquence" (i. e. the official scribes), as he is not one of them, and much is forgiven them which would not be pardoned in the case of others.

Abū Ḥayyān now proceeds to the composition of his *risālah*, to which however he prefixes a lengthy homily on the proper use of riches and the general depravity of the time.

When he was summoned by the vizier (Ibn Saʿdān) he was courteously greeted, and the vizier said: "I have heard about you from our Shaikh Abu'l-Wafā, who informed me that you are engaged by him to look after the hospital" (doubtless that founded and elaborately endowed by ʿAḍud al-daulah[2]), but I think you too good for

1 *Eclipse* iii, 45.
2 *Eclipse* iii, 69.

that[1], and may offer you something better and more distinguished"; meanwhile he wishes Abū Ḥayyān to come to him regularly to answer questions on all sorts of subjects, and gives him a variety of instructions as to the style of the answers required; of which perhaps the most interesting is that he is to avoid the discursiveness (*iftinān*) of the Baghdadis.

Abū Ḥayyān agrees to observe these conditions, but makes one stipulation which the vizier accepts: this is that he may use the *kāf* and the *tā*, i.e. may address the vizier in the second person singular, instead of employing the more respectful third. To this the vizier agrees, pointing out that the second person singular is the mode wherein God Almighty is addressed, not to speak of the Prophet, the Companions, the Caliphs, etc., who were all satisfied to be addressed in this way.

The first discussion was on the subject of حديث and the various derivatives of the root, with some account of the senses assigned to the words قديم and عتيق. This subject leads Abū Ḥayyān to mention with commendation a short treatise of Abū Zaid "collecting the classes of what is acquired in the way of knowledge, wisdom and experience from narratives and traditions", all exhaustively enumerated. The work meant is probably the *Faḍīlat ʿilm al-akhbār* of Abū Zaid Balkhī[2]. He is ordered to make a copy of it for the vizier, and not to grudge the communication of a rare work, "as is done by our friends from abroad". He then proceeds to quote traditions and verses on the subject of Conversation, and at the request of the vizier winds up with an amusing anecdote about Jaḥẓah.

The next night's entertainment began with a question by the vizier about the loyalty of Abū Sulaimān the Logician, who was a special friend of Abū Ḥayyān. Of this person, whose full name was Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām Sijistānī, there is a brief notice in the *Fihrist*, and some of his works are quoted by Ibn Abī Uṣaibiʿah. In his work called *Zulfah* Abū Ḥayyān produced his epitaph on ʿAḍud al-daulah[3]. Here in answer to the vizier's question Abū Ḥayyān asserts that Abū Sulaimān had composed a *risālah* on Ibn Saʿdān's noble pedigree, talents, and virtues; and that was only what

1 This seems to be the sense.

2 *Irshād al-Arīb* i, 142, 8.

3 *Eclipse* iii, 76.

the vizier had deserved, as he had rescued Abū Sulaimān from the direst poverty by renewing his allowance (*rasm*) of a hundred dinars, which he had lost by the death of "the king" — probably 'Aḍud al-daulah, whose system of assigning allowances to savants of all sorts is described by Miskawaihi with enthusiasm[1]. The vizier then asks Abū Ḥayyān whether he is acquainted with al-Badīhī's[2] epigram on Abū Sulaimān and as the reply is in the affirmative, asks him to recite it. It is exceedingly ill-natured:

ابو سليمان عالم فطن   ما هو في علمه بمنتقص
لكن تطيرت عند رؤيته   من عور موحش ومن برص
وبابنه مثل ما بوالده   وهذه قصة من القصص

"Abū Sulaimān is learned and sagacious; he has no deficiency in knowledge. Only, when you see him, you think his face ominous; for he is hideously one-eyed and leprous. His son has the same defects as his father; this is indeed a queer story".

The vizier then asks Abū Ḥayyān to give his opinion of the attainments of Abū Sulaimān as compared with those of Ibn Zur'ah, Ibn al-Khammār, Ibn al-Samḥ, Miskawaihi, Naṭīf, Qūmisī, Yaḥyā b. 'Adī and 'Īsā b. 'Alī. His answer on the subject of Miskawaihi is quoted by Yāqūt[3]; many of the other persons are familiar from the account of their works in the *Fihrist*, pp. 274—276. Abū Ḥayyān has something complimentary but also something disagreeable to say about all of them; Ibn Zur'ah is too fond of money-making; Ibn al-Khammār is conceited and avaricious, with other bad qualities which spoil anything good that he achieves; Ibn al-Samḥ is far below these, in the first place owing to the stupidity of his intellect, in the second, owing to his devotion to money-making, by such humble pursuits as the business of a changer. Abū Bakr Qūmisī has a nature (*qarīḥah*) belonging to the mould, while his thoughts are in the clouds; he is also wordly-minded, and envious of men of excellence. 'Īsā b. 'Alī has great command of language and expression, but grudges you a single word or an empty page. Naṭīf comes about midway between the lot, but he is more skilful as a physician and a better debater than the others. Yaḥyā b. 'Adī is a good-

1 *Eclipse* ii, 408.
2 *Yatīmat al-Dahr* iii, 32.
3 *Irshād al-Arīb* ii, 89.

natured man, but poor in expression, and wholly incompetent as a theologian.

It is true that in all cases Abū Ḥayyān acknowledges that these illustrious contemporaries have certain merits; but he is very clearly bent on belittling them.

The vizier's next question is — What view do these philosophers take of the soul, and its immortality? "I cannot find any account of this matter among the rest of our friends, viz. Abu'l-Wafā, ‘Alī b. Yaḥyā, Sāmirī, Maghribī, Qūhī, Ṣūfī, *Ghulām* Zuḥal, Ṣāghānī, Ibn ‘Abbadān, Abū Ya‘qūb, Ibn Lala, Ibn Baks, Ibn Qūsīn, and Ḥarrānī. These are either physicians or astronomers, and carefully avoid the subject of the soul". Abū Ḥayyān replies that all the former set are agreed that the soul is an eternal substance, but fancies that they have no real certainty in the matter, since else they would not be so keen about the pursuit of worldly advantages and pleasures.

The vizier next asks about Abū Sulaimān's attainments in astrology. They do not, is the reply, go beyond the construction of tables (*taqwīm*) indicating the positions of the stars. — But what do you think about forecasts? — Abū Ḥayyān first cites a verse:

علم النجوم على العقول وبال وطلاب شىء لا ينال محال

"Astrology is an affliction to the intellect; the search for what cannot be procured is absurd".

He then proceeds to argue that astrology comes somewhere between success and failure; it is to be compared to medicine, which sometimes cures and sometimes kills: or to navigation, which sometimes brings a ship safely to port, but sometimes lets it be wrecked. It is not so certain that reliance can be placed on it, nor so faulty that it should be regarded as valueless. If navigation were so perfect that no one was ever drowned, this would be a public calamity (Abū Ḥayyān does not demonstrate this proposition); if it saved no one from drowning, that too would be disastrous. The same may be said of astrology.

The session winds up with an account of Abū Sulaimān's views on the soul, and the recitation of some erotic lines by ‘Abdallāh b. Muṣ‘ab Zubairī.

On another night the vizier commenced by asking Abū Ḥayyān about the story of the "man from Khorāsān." He proceeded to narrate it. One evening he was standing on the *Zanbariyyah* (long

pontoon)[1] of the Eastern Bridge, watching the pilgrims go by. There was a man from Khorāsān, a native of Sinjān, watching the camels to see that their burdens did not fall off. Looking to the Western side he noticed the stump whereon were the remains of the vizier Ibn Baqiyyah[2]. He asked in Persian *Īn chist* (what is this?) and was told how this vizier had been impaled by ʿAḍud al-daulah. The man said: What a strange world is this, and how few take note of its vicissitudes! ʿAḍud al-daulah is below the soil, and his enemy still above it! — Ibn Saʿdān said that it was this observation, reported to him, which had suggested to him to order the interment of Ibn Baqiyyah's remains.

The vizier then observes that he has heard how Abū Sulaimān visits on Fridays the envoys from Sijistān[3], and that Abū Ḥayyān is present on these occasions. Who else were present, and what did they discuss? — Abū Ḥayyān names as the company on the last Saturday: Ibn Jabalah the *katib*, Ibn Barmūyah, the son of the Inspector, Abū Manṣūr, and his brother, Abū Sulaimān, Bundār the Singer, Ghazāl the Dancer, and (a blank for a songstress) behind the curtain. The first of these does not appear to be mentioned in the chronicles of the time; about the second and the third a fair amount will be found in the Index to the *Eclipse*; the artists appear to be unknown. Abū Ḥayyān at first declines to repeat the observations which he has heard, as this might seem a violation of confidence; but he relaxes when it is pointed out that rulers must know what fault is found with their conduct, if they are to improve.

He begins by reporting the criticism of Ibn Barmūyah; it is that the vizier favours unduly a number of disreputable persons, Ibn Shāhūyah, Bahrām, Ibn Malīkhā, ʿUmārah b. Ṭāhir, and Ibn ʿAmmār. Of these the first is known as the representative of the Qarmaṭians in Baghdad; the second as a distinguished, though not very successful, soldier; Ibn Malīkhā is likely to be the same as the person mentioned by Ibn Abī Uṣaibiʿah with the spelling Ibn Makanja[4], as a Christian clerk of this period; he had enjoyed the confidence of ʿAḍud al-daulah's vizier. — Ibn Jabalah suggests that the vizier had reasons of state for favouring these people, while acquainted with their

1 See Glossary to Ṭabari.
2 *Eclipse* ii, 415.
3 Compare *Eclipse* ii, 253.
4 i, 229.

character. — Ibn Barmūyah retorts that Ibn Yūsuf (i. e. 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf, at this time an enemy of Ibn Sa'dān[1], and at a later period vizier) supposed that the favour shown to Ibn Shāhūyah was with the view of securing a retreat among the Qarmaṭians, should he (Ibn Sa'dān) meet with adversity. His patronage of Bahrām was owing to the latter's skill in intrigue; he associated with Ibn Malikhā as a jester; he promoted Ibn al-Ḥajjāj because of his coarse wit; and Ibn Ṭāhir with the view of sharing his thefts. His attachment to Ibn Hārūn was owing to the latter's frivolity.

There is considerable confusion in the text at this point; after an account of the misdeeds of the persons mentioned we are flung into the diatribe against the Ṣāḥib Ibn 'Abbād which is copied by Yāqūt in his life of the latter[2]. It presently appears that this comes into an answer about this eminent personage, which arises from another answer. The vizier asks Abū Ḥayyān why he had refused to go to the Jabal with Abū Mūsā; one fancies that the person meant is rather Muḥammad b. Mūsā, who was sent by Ibn Sa'dān to invest Fakhr al-daulah with the provinces of which he was then in possession[3]. Abū Ḥayyān gives three reasons: first, that owing to the difference of their dispositions he and the Commissioner could never have got on; second, that he would have been expected to act as spy, and with such a man this would have been dangerous. Third, that he would have had to visit Ibn 'Abbād, a man who had grossly ill-treated him. In addition to these reasons he had never been on a political mission before, and was too old to commence. The third reason leads the vizier to ask for an account of Ibn 'Abbād, and thus the diatribe which Yāqūt reproduces is delivered. Abū Ḥayyān observes that he has already composed a work on the character of the Two Viziers, but is afraid to publish it. The Vizier demands a copy, giving a promise of absolute secrecy. Thus we learn the exact date of the composition of this lampoon, which appears to be still in existence, and that it was at first held back.

The vizier next tells Abū Ḥayyān that he supposed the latter to have encouraged Naṣr, the *Ghulam* of Khwāshādhah, to run away. Abū Ḥayyān denies that he had ever had more than a slight acquaintance with this person, having met him in 369 in Rayy, where he

1 *Eclipse* iii, 97.
2 *Irshād al-Arīb* ii, 276, 10.
3 *Eclipse* iii, 100.

was accompanying his master[1], and on his way to Qābūs in Jurjān, where he was to have some high post. Had he had any idea of Naṣr's intentions, he would have communicated them to Abu'l-Wafā. — It would seem that the political scandals end here; for after the vizier has extracted a promise from Abū Ḥayyān that he will report what he hears of this nature, the latter adds that never again did they broach a subject which it would be better to leave alone.

The diatribe on Ibn 'Abbād involved a discussion on his merits as a composer of Epistles, about which the opinions of various experts are cited; this leads the vizier to ask how Ibn 'Abbād compares in this respect with his contemporaries. Abū Ḥayyān replies that 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf (the vizier's enemy) comes nowhere near Ibn 'Abbād; Ibn al-'Amīd (who had been dead many years) had (according to Ibn Thawābah)[2] been the first to ruin the epistolary style; this was because he endeavoured to imitate the style of Jāḥiẓ, who had special talents, such as are rarely found in the same individual. His son (Abu'l-Fatḥ b. al-'Amīd) would have outstripped his father had he lived, but he too unsuccessfully imitated Jāḥiẓ, was a plagiarist, etc. When this conversation was continued on another night, Abū Ḥayyān declared that Abū Isḥāq (Ibrāhīm the Ṣābian) was the most correct of contemporary composers of Epistles, only weak in grammar; Abū Ḥayyān's own teacher, Ibn 'Abdakān[3], had expressed a very favourable opinion of Abū Isḥāq's style, especially of his historical work, the *Tājī*[4], and indeed the encomium on this Secretary of State is in superlatives throughout. When the vizier asks whether these persons had any serious competitors among their contemporaries, Abū Ḥayyān mentions in the first place Abū Ṭālib Jurjānī, a member of the family of 'Alī b. 'Īsā, the vizier; Abu'l-Ḥasan Falakī, for whom apparently he tries to intercede; but the dialogue again gets mixed up with the diatribe against Ibn 'Abbād.

The next séance opens with the familiar question whether the Arabs or the 'Ajam were superior. The reply is that the word

1 Cf. *Eclipse* ii, 416.

2 Member of a famous family of state secretaries. Both Buḥturī and Ibn al-Rūmī have encomia on members of it in their time.

3 Cf. *Irshād al-Arīb* ii, 278, 16.

4 Fragments of this are preserved in the *Yatīmah* and the *Ta'rīkh Yamīnī*. It would be very desirable to recover the work.

'Ajam includes three nations, Greeks, Persians, and Indians; and clearly the Arabs cannot be superior to all three; the vizier then confines his question to Arabs and Persians. Abū Ḥayyān begins by recounting a story of Ibn al-Muqaffa', told by Shabīb b. Shaibah. Various people of eminence were in the *Mirbad*, when Ibn al-Muqaffa' appeared. They all stopped their horses out of respect, and Ibn al-Muqaffa' suggested to them to move into the residence of Ibn Razīn, where they could sit down in comfort and converse. — The scene is evidently in Baṣrah, as the *Mirbad* was there; the Palace of Ibn Razīn is not then to be interpreted from the Qarāḥ Ibn Razīn of Baghdad. — Ibn al-Muqaffa' started the question: Which is the most intelligent nation? The people, with the view of paying him a compliment, replied: the Persians. He said no, they have no originality. — Then the Greeks. He said no; they are architects and engineers, nothing more. — Then the Chinese. He said no; they are artists without power of thought. — Then the Turks. He said they are savage beasts. — Then the Indians. He said no, they are visionaries, and charlatans. — Then the Zanj. He said: they are beasts allowed to graze.

They then referred the matter to Ibn al-Muqaffa' himself, who gave the prize to the Arabs. The hearers supposed him to be flattering them, but he proceeded to demonstrate the correctness of his view by enumerating the vast number of things which they had discovered without the aid of instructors.

Abū Ḥayyān is then asked whether he agrees with this view, and proceeds to elaborate the proposition that every nation has its own special excellences, which however are not equally distributed among all the members of the particular nation. Moreover each nation has a particular period in which its excellences and its failings are displayed. Thus, when Abū Muslim of Khorāsān was asked what sort of men he found bravest, he replied that every nation is brave at the time when it is coming to empire.

The author then proceeds to say that he has acquired some — though imperfect — knowledge of a variety of tongues, those of Persia, Greece, India, the Turks, Khwārizm, the Slavs, Spain, and the Zanj, and has found in none the beauties which distinguish the Arabic language.

He then quotes a violent attack on the Arabs from the work of Jaihānī. This person's full name was Aḥmad b. Naṣr, and he was

vizier to the Sāmānid Naṣr b. Aḥmad II., and maintained in office till 367[1]. He was the author of several works, of which one, the *Masalik wa-Mamalik*, is frequently cited by Bērūnī in his *Athar Baqiyah*. It would seem that Abū Ḥayyān refers to some special treatise rather than to this work on general geography. This writer charged them with eating vermin, with treachery, internecine strife, and obscene abuse of each other; "they might seem to be stripped of human virtues, and clothed in the skins of swine; Kisrā used to call the king of the Arabs *sagshāh* 'king of dogs' because of their resemblance to dogs, wolves, and their cubs". Abū Ḥayyān replies that the Arab diet is to be excused by the poverty of their country; the greatest kings who ever reigned, if they went to the peninsula, would have to use the same food and the same drink as the Arabs. There follows a long and eloquent account of the virtues of the Arabs, with a description of their markets in the *Jāhiliyyah*, which is transcribed with certain omissions from Ya'qūbī's History[2].

This is to demonstrate how they (the Arabs of pagan times) combined civilization with the desert life, and displayed the best qualities of both. And thus Abū Ḥayyān claims to have absolutely refuted Jaihānī's work.

These extracts, added to some of the longer passages already made known by Yāqūt, e. g. the Dialogue on the Comparative Merits of Grammar and Logic between Abū Sa'īd Sīrāfī and Matthew of Dair Qunnā (*Irshād al-Arīb* iii, 105 foll.), will probably be sufficient to show that this work of Abū Ḥayyān is a mine of curious matter, which ought to be in the hands of scholars, especially those whom the fourth century of Islam interests. It may be hoped then that Aḥmad Pasha Zakī, to whom we owe excellent editions of the *Tāj* of Jāḥiẓ and the *Aṣnām* of Ibn al-Kalbī, will not delay too long over the publication of the work.

1 *Irshād al-Arīb* ii, 60.

2 Ed. Houtsma, i. 313.

ZWEI RELIEFS ASSURBANIPALS MIT DARSTELLUNGEN VON ARABERN.

VON

BRUNO MEISSNER (Berlin).

Nachdem die Aramäer, die seit dem 14. vorchristlichen Jahrhundert als Nomaden die Syrische Wüste unsicher gemacht, allmählich seßhaft geworden waren und eine Reihe von Staaten gegründet hatten, wurden ihre Nachfolger in der Herrschaft über die Wüste die Araber, die ihnen aus ihrer Heimat Arabien nachgedrängt waren. Von dort aus sind sie dann auch des öfteren in Berührung mit den Assyrern gekommen. Zum ersten Male hören wir aus den Keilinschriften von ihnen, m. W. i. J. 854 v. Chr.; denn damals nahm an der Schlacht von Qarqar, in der eine Reihe syrischer Herrscher unter der Führung Bir-idri's von Damaskus[1] Salmanassar III. erfolgreich Widerstand leisteten, auch der Araberscheich Gindibu' (d. i. جُنْدَب) mit 1000 Kamelreitern teil. — Von nun an geben uns die assyrischen Könige über ihre Unternehmungen gegen die Araber vielfach recht genaue Berichte, die doch einmal systematisch gesammelt und unter der Mitarbeit eines Arabisten erklärt werden sollten[2].

Diesen Dingen will ich heute nicht weiter nachgehen, sondern die Aufmerksamkeit des verehrten Jubilars nur auf zwei Reliefs hinlenken, die zweifellos Araber darstellen.

König Assurbanipal hatte in seinem Nordpalaste in Ninive die Wände seiner Zimmer mit Bildern seiner Kriegszüge und Jagden geschmückt; eins derselben war ganz dem arabischen Feldzuge gewidmet, den der König in seiner Prismainschrift (= *Vorderasiat.*

---

1 Bekanntlich nahm auch Ahab von Israel an der Schlacht teil.

2 Vgl. z. B. STRECK, *Assurbanipal* 772 und die dort verzeichnete Literatur; sonst noch WINCKLER, *Altorient. Forsch.* I, 465 ff.; SCHROEDER, *Keilschrifttexte aus Assur histor. Inhalts* Nr. 122, 48; SIDNEY SMITH, *The First Campaign of Sennacherib* Z. 28 u. a. m.

Bibl. VII, 1 ff.) A Kol. VIII, 82 ff. auch genau geschildert hat. Diese Reliefs nun hat RASSAM i. J. 1854 bei seinen Ausgrabungen in Qujundschiq gefunden, hat sie aber in seinem höchst ungenügenden Buche *Asshur and the Land of Nimrod* leider gar nicht beschrieben. Nach dem ebenfalls nicht sehr vertrauenswürdigen Plan of the North Palace Kouyunjik (a. a. O. S. 36) hätte er in dem Arab Room 13 Platten gefunden, von denen Nr. 1 und 5—7 nach dem Louvre und Nr. 10—12 nach dem British Museum gekommen wären, während Nr. 2—4 und Nr. 8—9 zu schlecht erhalten gewesen wären, um wegtransportiert werden zu können. Die angeblich in den Louvre gelangten Stücke sind dort nicht zu finden; wenigstens werden sie in POTTIERs *Antiquités assyriennes* nicht aufgezählt. Der *Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities of the British Museum* (3. Aufl. 1922), der vielfach recht unwichtige Tontafeln ganz genau beschreibt, macht S. 50 über diese Reliefs nur folgende gar zu kurze Bemerkungen: „6. Wars against the Arabians and Egyptians. [83—86]". Wir erfahren aus diesem schlechten Kataloge demnach nicht einmal, wieviel von den 4 Reliefs sich auf den arabischen Feldzug beziehen, wie ihre Maße sind und anderes Wichtige mehr, was man zu einer genauen Untersuchung braucht.

Unter diesen Umständen bleibt für unsere Studien nur das eine Relief des British Museum übrig, das durch eine Mansell-Photographie der Allgemeinheit zugänglich gemacht ist (s. Abb. 1). Das Relief ist, soweit erhalten, in zwei Streifen eingeteilt; wie die Spuren zeigen, befand sich darüber noch ein dritter Streifen, von dem aber nur noch wenige Spuren erhalten sind. Die Darstellung zeigt die Araber durchweg auf der Flucht vor den assyrischen Soldaten. Die Landschaft ist im Gegensatz zu den anderen Reliefs Assurbanipals nicht angedeutet, weil die Wüste hierzu keinen Anhalt bot. Die Araber erscheinen als mittelgroße Menschen, die nur mit einem Schurzfell bekleidet sind. Der Kopf ist unbedeckt, das Haar fällt halblang in den Rücken, die Schläfenhaare sind, wie das immer als Charakteristikum der Araber angegeben wird [1], abgeschnitten; der spitze Bart ist ziemlich kurz gehalten. Ihr Reittier ist das Kamel, und zwar reiten sie es immer zu zweit (arab. رديف), derart, daß einer das Tier mit dem Stocke lenkt, der andere mit dem Bogen schießt.

Die Bewegung der handelnden Personen auf unserem Relief ist linksläufig. In dem oberen Streifen sieht man von rechts nach links

1 קְצוּצֵי פֵאָה Jerem. 9, 25; 25, 23; 49, 32; κείρονται δὲ περιτρόχαλα, ὑποξυρεῦντες τοὺς κροτάφους, Herodot III, 8.

das Vorderteil eines rennenden Kamels; dann folgen zwei assyrische Fußsoldaten, ein Bogner und ein behelmter Schild- und Spießträger, die einem entfliehenden Kamele zu Leibe gehen: der vordere Araber, der darauf sitzt, treibt das Tier zu schnellem Laufe an, während der andere sich nach hinten wendet, um einen Pfeil abzuschießen. Unter dem Kamele liegt ein von einem Pfeile durchbohrter Araber. Weiter sind zu sehen wieder ein assyrischer Bogner und ein Spießträger, von denen der erste einen Pfeil auf einen nicht mehr sichtbaren Feind

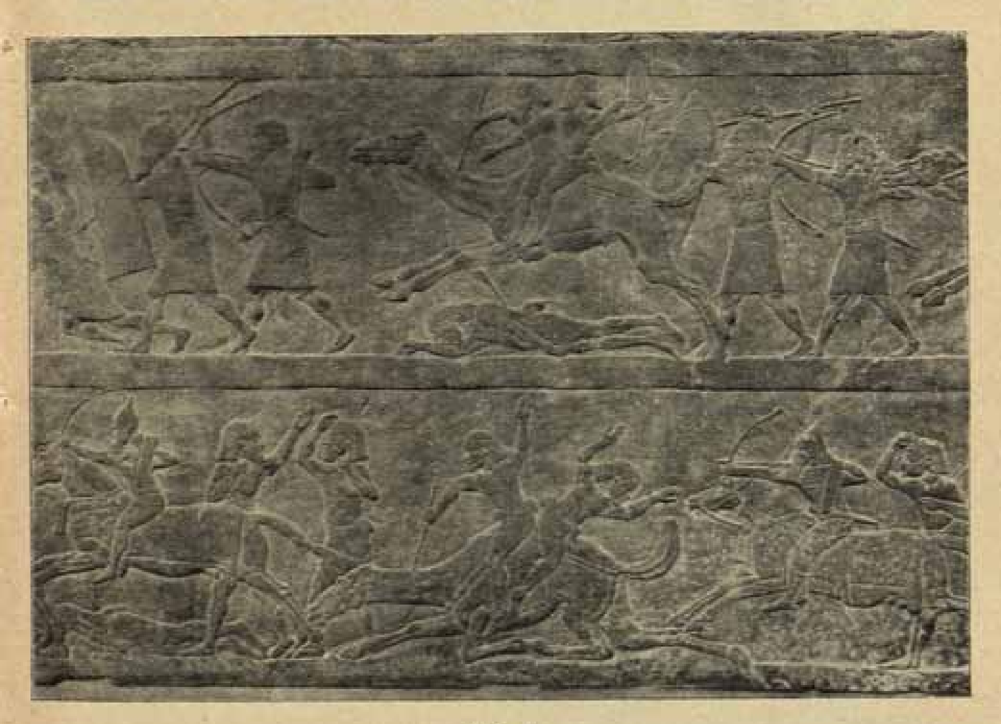


Abb. 1.

abschießt, während der andere einen hingesunkenen Araber mit dem Spieße durchbohrt. — Das untere Band zeigt folgende natürlich ebenfalls von rechts nach links laufende Darstellungen: Ein stehender, um Pardon bittender Araber, der von hinten bereits von einem Pfeile getroffen zu sein scheint; ein bogenschießender assyrischer Kavallerist, der ein Kamel angreift; dieses ist bereits hingesunken, der Lenker und der Soldat (der keinen Bogen mehr führt) fallen zu Boden. Daneben stehen die Hände ringend zwei klagende Araber, augenscheinlich eine Illustration zu Assurbanipals Bericht: „Die Leute Arabiens

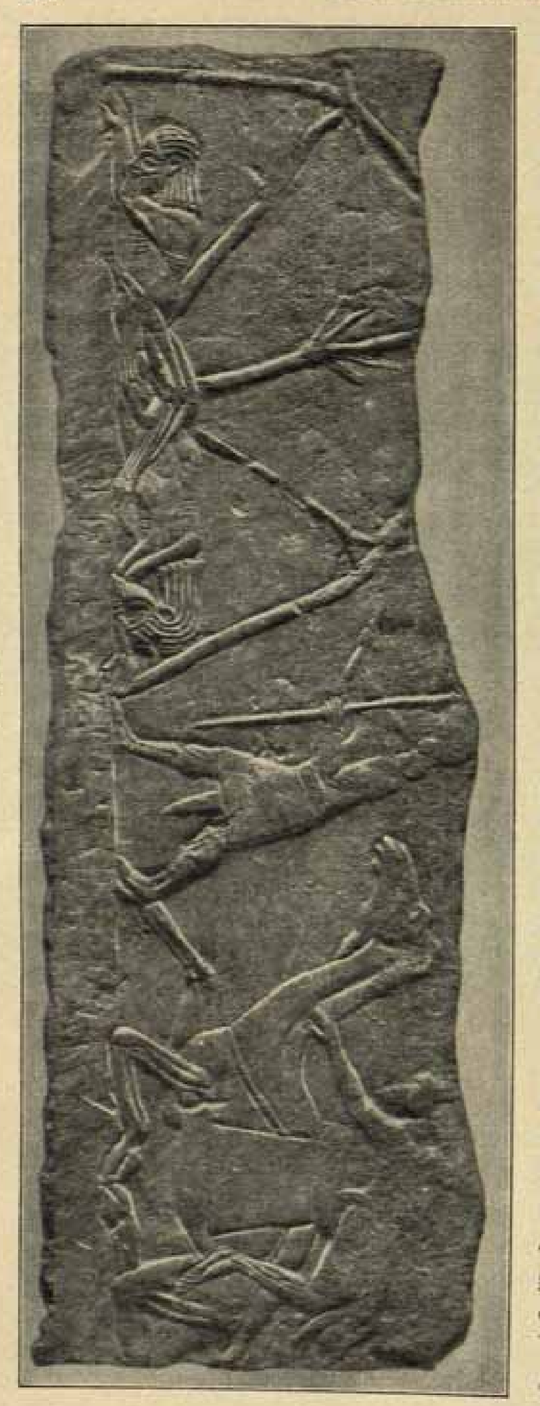


Abb. 2.

fragten einer den andern gegenseitig: ‚Warum ist dem Lande Arabien ein solches Unglück passiert?' (und antworteten darauf:) ‚Weil wir die großen Eide des Gottes Assur nicht bewahrt und uns versündigt haben gegen die Wohltat des Königs Assurbanipal, des Lieblings des Gottes Ellil'"[1]. Ein weiterer assyrischer Bogenschütze zu Pferde reitet über einen toten Gegner; von dem verfolgten Kamele sind nur noch die beiden Hinterfüße zu sehen.

Augenscheinlich aus demselben Arab Room stammt ein fragmentiertes Relief her, das sich jetzt im Ägyptischen Museum des Vatikan (Nr. 24) befindet, und von dem ich dank der Güte des Herrn Prof. DEIMEL S. J. eine vorzügliche Photographie (Alinari 36700; s. Abb. 2) besitze. Bereits i. J. 1888 hatte DESCEMET dieses Relief in seiner Arbeit *Studi e documenti di storia e diritto* S. 93 ff. (mir unzugänglich) beschrieben, sodann hatte PEISER *OLZ*.

1 S. *Vorderasiat. Bibl.* VII, 79, IX, 68 ff.

VII, 10 eine Erklärung davon gegeben, die allerdings zweifellos unrichtig ist. Er sagt: „In einem Zelt, das durch die Form und die Querstützen den assyrischen Lagerzelten entspricht, liegen zwei Männer und schlafen. Die Beine sind nach der Mitte des Zeltes zu gerichtet und übereinandergeschlagen. Die Köpfe ruhen seitlich auf den flach ausgestreckten Armen; die Rippen treten beim tiefen Atmen hervor, die Augen sind geschlossen; das Bild der in sicherer Ruhe fest schlafenden Leute ist ungemein charakteristisch. Außerhalb des Zeltes kommt von links ein Krieger in Eile, in erhobener Rechten einen Gegenstand, der mir wie ein gerollter Brief aus Leder oder ähnlichem Stoff erscheint. Hinter ihm kauert sich eben ein Kamel nieder, dessen Lenker in tötlicher Erschöpfung vom Rücken herniedersinkt. Ob der Krieger auf diesem Kamel eingetroffen ist, oder als Wache von dem Reiter den Brief erhalten hat und mit ihm zum Zelt eilt, um die Schläfer aufzustören, muß ich dahingestellt sein lassen; doch scheint mir die zweite Annahme den Vorzug zu verdienen. Jedenfalls erinnert die Szene an die dramatische Erzählung[1] Assurbanipals vom Eintreffen des Eilboten mit der Nachricht vom Aufstand der Ägypter. Ich hoffe, das wichtige Relief bald in Abbildung vorlegen zu können".

Ein Vergleich mit den Arabern des ersten Reliefs zeigt m. E. ohne weiteres die Identität beider Typen: ihre Haartracht, ihr abgeschnittenes Schläfenhaar, der kurze Spitzbart, die Unbedecktheit des Kopfes sowie die übermäßige Andeutung der Muskeln stimmen auf beiden Reliefs so genau überein, daß notgedrungen dieselben Menschen dargestellt sein müssen; das hingesunkene Kamel schließich hat die gleiche Stellung wie das auf dem Relief der Araberschlacht. Daher ist die Zusammengehörigkeit beider Stücke, wenn man sie nur zusammenhält, über allen Zweifel erhaben; allerdings passen sie nicht direkt aneinander. Den sicheren Beweis ihres Zusammenhanges wird man erst führen können, wenn man die genauen Maße der beiden Reliefs und der auf ihnen dargestellten Personen und Tiere haben wird. — Das vatikanische Relief repräsentiert augenscheinlich den unteren Teil einer Platte, deren oberes Register abgebrochen ist. Die Darstellung läuft wie bei dem britischen Stück ebenfalls von rechts nach links. Wir sehen zuerst ein hingesunkenes Kamel, dessen Lenker von oben herunterkollert. Sein Mitreiter, der schon am Boden liegen muß, wird wohl bereits auf der vorher-

1 Mit der sie natürlich sonst nichts zu tun hat.

gehenden Platte abgebildet gewesen sein. Es folgt dann, wie die Tracht zeigt, ein assyrischer Speerträger, der in der Rechten eine Fackel(!) trägt, um ein Zelt, in dem zwei Araber liegen, anzuzünden. Ob diese beiden Leute schlafen oder tot sind, ist nicht leicht zu entscheiden; doch ist die zweite Annahme beinahe wahrscheinlicher, da man nicht glauben kann, daß sie bei dem Schlachtgetöse ruhig geschlafen hätten; auch der Umstand, daß sie nackt sind, spricht vielleicht dafür, daß sie in ihrem Zelte erschlagen und beraubt gedacht sind. Vermutlich ist dieses Bild eine Illustration zu Assurbanipals Bericht: „Die Leute von Aribi, soviel ihrer mit ihm (d. h. mit U'aite, dem Könige der Aribi) sich erhoben hatten, hieb ich mit den Waffen nieder. Er (U'aite) aber floh vor den starken Waffen des Gottes Assur und entkam in die Ferne. Die Zelte, ihre (d. h. der Araber) Wohnungen, ließen sie Feuer fassen und verbrannten sie mit Feuer"[1]. Ist diese meine Vermutung richtig, so lernen wir aus dem Relief noch etwas Neues für die Textauffassung; denn, wie wir sehen, sind diejenigen, die die arabischen Zelte verbrennen, die siegreichen **Assyrer**, nicht, wie man nach dem Texte hatte glauben müssen, die fliehenden **Araber**.

1 *Vorderasiat. Bibl.* VII, 67, VII, 121 ff.

MUḤAMMEDS GEBURTS- UND TODESTAG.

VON

EUGEN MITTWOCH (Berlin).

In der gesamten islamischen Welt wird als *maulid an-nabî*[1] der Geburtstag des Propheten Muḥammed festlich begangen. Es geschieht dies am 12. Rabîʿ I, der nach der Tradition auch der Todestag des Propheten ist. Wie man den Tag[2] beispielsweise in Ägypten und in Mekka feiert, wird in den einschlägigen Werken von LANE[3] und SNOUCK HURGRONJE[4] eingehend geschildert.

In seinem *Life of Mahomet*[5] gibt MUIR dem Zweifel Ausdruck, daß das Geburtsdatum des Propheten im Gedächtnis geblieben sei, daß man in Mekka mit Genauigkeit auf den Geburtstag eines unbekannten, noch obendrein verwaisten Knaben geachtet haben solle. Für uns, die wir dem *Ḥadîṯ* kritischer gegenüberstehen, ist diese Schwierigkeit nicht vorhanden. Entfällt somit die Frage, ob das Geburtsdatum historisch ist oder nicht, so bleibt doch eine andere Frage bestehen: Warum ist der Geburtstag des Propheten auf den 12. Rabîʿ I, der auch als sein Todestag gilt, festgelegt worden?[6] Hier dürfte sich jüdischer Einfluß geltend gemacht haben.

Die Schilderung von Muḥammeds Geburt, wie sie im *Ḥadîṯ* vorliegt, und die von der Geburt Moses, wie sie im Talmud und in den

1 Heute volkstümlich meist nur als *mōlid* oder *mūlid* bezeichnet.

2 Die Vorbereitungen beginnen gewöhnlich schon viele Tage vorher.

3 *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5th edit., London 1871, II S. 166—182.

4 *Mekka*, Leiden 1889, II, S. 57 ff.

5 I, S. 14 f., Anm.

6 LANE, a. a. O., S. 167, Anm. 1, vermerkt nur die Tatsache: „It is remarkable that his birth and death are both related to have happened on the same day of the same month, and on the same day of the week, namely, Monday". (Zu dem gleichen Wochentage vgl. weiter unten S. 399, Anm. 4.) — Ähnlich SNOUCK HURGRONJE, a. a. O., S. 57: „Der rezipierten Tradition nach ist der Prophet an diesem Tage gestorben, und seinen Geburtstag hat man willkürlich auf das gleiche Datum angesetzt".

Midraschim zur Darstellung kommt, weisen eine ganze Reihe gleicher oder ähnlicher Züge auf. Einige dieser Übereinstimmungen beruhen nicht auf Entlehnung. Es handelt sich da um Vorstellungen, die uns auch aus der Legende anderer Kulturkreise bekannt sind. Wenn z. B. berichtet wird, sowohl bei der Mutter Moses[1] als auch bei der Muḥammeds[2] seien Schwangerschaft und Geburt ohne Schmerzen verlaufen, bei oder vor der Geburt beider habe ein Licht aufgeleuchtet[3], die Geburt beider sei als ein epochemachendes Ereignis vorausgesagt worden[4], so wird das auf allgemein-orientalische Vorstellungen zurückgehen.

Zwei Punkte hingegen im *Ḥadīṯ* von der Geburt Muḥammeds scheinen mir zweifelsohne jüdisch beeinflußt zu sein. Wenn vom Propheten berichtet wird, er sei beschnitten zur Welt gekommen[5], so erklärt sich das aus der Tatsache, daß das Gleiche von Mose[6] behauptet wird. — Ebenso verhält es sich mit der Ansetzung von Geburts- und Todestag auf ein und dasselbe Datum.

Wenn wir auf die Quellen zurückgehen, so zeigt es sich, daß der Geburtstag des Propheten zunächst im *Ḥadīṯ* nicht fixiert wurde.

---

1 Midrāš Rabbā zu Ex., Abschn. 23: ותהר האשה ותלד בן. א״ר יהודה מקיש לידתה להורתה מה הורתה שלא בצער אף לידתה שלא בצער מיכן לנשים צדקניות שלא היו בפיתקה של חוה. Ebenso Talmud Bab., Sōṭā fol. 12a, 13a.

2 Ibn Hišām ed. Wüstenfeld. I, S. 106 ثم حملت به فوالله ما رأيتُ من حمل قط اخفّ علىّ ولا ايسر.

3 Über Mose siehe Midrāš Rabbā zu Ex., Abschn. 24: בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית כולו אורה, ähnlich daselbst Abschn. 25, und Talmud Bab. Sōṭā 12a. — Über das Licht, das von Muḥammeds Mutter ausging, siehe z. B. Ibn Hišām I, S. 102 und 106; Ṭabarī I, S. 958.

4 Nach Midrāš Rabbā zu Ex., Abschn. 22, weissagen die Astrologen Pharaos, „eine Mutter sei schwanger mit dem Erlöser Israels". — Daselbst, Abschn. 25, und Talmud Bab. Sōṭā, fol. 13a: „Mirjam weissagte: »Meine Mutter wird einen Sohn gebären, der Israel erretten wird«". שהיתה מרים מתנבאת ואומרת עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל. Ähnlich hatte nach Ibn Hišām I, S. 101 (= Ṭabarī I, S. 1079) die Frau, die Muḥammeds Vater zum Mann begehrte, von ihrem Vetter Waraḳa b. Naufal erfahren, „daß diesem Volke ein Prophet erstehen werde".

5 Dijārabakrī, *Ta'rīḫ al-ḫamīs*, Cairo 1302, I, S. 231 انه صلعم وُلد معذورا مسرورا اى مختونا مقطوع السر. Ebenda: der Prophet habe gesagt: من كرامتى على ربى انى وُلدت مختونا ولم ير احد سوأتى.

6 Talmud Bab., Sōṭā fol. 12a, Midrāš Rabbā zu Ex., Abschn. 24: נולד כשהוא מהול. Dasselbe wird auch vom Patriarchen Jakob, von seinem Sohne Josef und anderen überliefert (vgl. z. B. Midrāš Rabbā zu Gen., Abschn. 6). — Übrigens werden auch in den bei Dijārabakrī, a. a. O., angeführten Traditionen 13 bzw. 14 frühere Propheten, darunter Mose, genannt, die ebenfalls beschnitten geboren seien.

Ibn Isḥāḳ spricht freilich vom „Montag im Jahre des Elefanten, am 12. des Monats Rabīʿ I“[1]. Bei Dijārabakrī[2] sind aber noch andere *Ḥadīṯe* erhalten, die uns zeigen, wie sehr die Angaben geschwankt haben. Dort wird als Monat der Geburt bald der Muḥarram, bald der Ṣafar, der Rabīʿ II, der Raǵab und der Ramaḍān bezeichnet. „Die allgemein bekannte Ansicht aber ist, daß der Prophet im Monat Rabīʿ I geboren ist“. Dijārabakrī fährt dann fort[3]: „Ebenso herrscht auch Verschiedenheit darüber, an welchem Tage des Monats er geboren wurde. Man hat behauptet, daß der Tag nicht bestimmt sei und daß nur feststehe, er sei an einem Montag[4] des Rabīʿ I geboren“. In weiteren Traditionen werden dann bestimmte, aber verschiedene Daten angegeben, wie der 2., 8., 10., 12., 17. und 22., worauf es endlich wiederum heißt: „Die allgemein bekannte Ansicht ist, daß er am 12. des Rabīʿ I geboren wurde“. Die Geburt habe nicht im Muḥarram und nicht im Raǵab, nicht im Ramaḍān und nicht in anderen von den ausgezeichneten Monaten stattgefunden, weil der Prophet nicht durch die Zeit geehrt werde, sondern umgekehrt die Zeit wie die Orte durch ihn geehrt würden[5].

Dieselben verschiedenen Rabīʿ-Daten werden übrigens auch für die Ankunft Muḥammeds in Medina im *Ḥadīṯ* angegeben[6].

Was das Datum des Todes betrifft, so gibt Ibn Isḥāḳ keinen Tag an, sondern spricht nur von einem Montag, an dem der Gottesgesandte starb[7]. Ṭabarī[8] sagt zunächst, es bestehe keine Verschieden-

---

1 Ibn Hišām, I, S. 102 قال ابن اسحاق وولد رسول الله صلّعم يوم الاثنين لاثنتى عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول علم الفيل.

2 I, S. 222f.

3 وكذا اختلف ايضا فى اى يوم من الشهر ولد فقيل انه غير معيّن وانما ولد يوم الاثنين من ربيع الاول من غير تعيين.

4 Man hat schon längst die Tatsache verzeichnet (vgl. bereits Muir, a. a. O., I, S. 15, Anm.; aber auch schon in den Traditionswerken selbst, wie z. B. Dijārabakrī I, S. 380), daß alle wichtigen Ereignisse im Leben Muḥammeds (Geburt, erste Offenbarung, Auswanderung aus Mekka, Ankunft in Medina, Tod; nach einigen Berichten auch noch andere Begebenheiten) auf einen Montag fallen, eine Tatsache, die bekanntlich von den Astralmythologen unserer Tage auf ihre Weise gedeutet wurde.

5 لانه صلّعم لا يتشرف بالزمان وانما الزمان يتشرف به كالاماكن. Im weiteren Verfolg dieses *Ḥadīṯ* heißt es, aus dem gleichen Grunde sei der Prophet auch nicht an einem Freitag, sondern an einem Montag geboren.

6 Dijārabakrī I, S. 380.

7 Ibn Hišām I, S. 1009.

8 I, S. 1815.

heit darüber, daß es ein Montag im Rabīʿ I war, wohl aber an welchem Montag. Er führt dann verschiedene Überlieferungen an, die den 2. bzw. 12. Rabīʿ I nennen. Endlich bringt er ein auf ʿĀʾiša zurückgehendes *Ḥadīṯ*: „Der Gottesgesandte starb am 12. des Monats Rabīʿ I, am Tage, an dem er auf der *Hiğra* nach Medina gekommen war, und so verlebte er 10 volle Jahre in seiner *Hiğra*“ [1].

Hieraus ergibt sich, daß der Tod Muḥammeds und seine Ankunft in Medina mit Absicht auf ein und denselben Tag gelegt worden sind. — Daß aber der Geburtstag des Propheten dasselbe Datum erhalten hat, geht, wie bereits angedeutet, auf eine jüdische Vorstellung zurück.

Im babylonischen Talmud, Ḳiddūšīn 38a, heißt es: „Am 7. Adar starb Mose, und am 7. Adar wurde er geboren [2]“. Es folgt dann eine Berechnung, die auf den 7. Adar als den Geburtstag Moses führt. Es heiße in Deut. 34, 8: „Und die Israeliten beweinten Mose in den Steppen Moabs dreißig Tage lang“, in Jos. 1, 11: „Bereitet euch Reisevorrat; denn in drei Tagen werdet ihr diesen Jordan überschreiten“, und in Jos. 4, 19: „Das Volk aber stieg aus dem Jordan herauf am 10. des 1. Monats (Nisan)“. Rechne man nun von diesem Datum 33 Tage zurück, so erhalte man den 7. Adar als den Tag, an dem Mose gestorben ist. „Woraus aber ergibt sich, daß Mose am 7. Adar geboren wurde? Es heißt Deut. 31, 2: ›Und er (Mose) sprach zu ihnen: Ich bin heute 120 Jahre alt‹. Was bedeutet das Wort ›heute‹? Es bedeutet: Heute sind meine Tage und Jahre voll. Das zeigt dir, daß Gott die Jahre der Frommen voll macht auf Tag und Monat, wie es heißt (Ex. 23, 26): ›Die Zahl deiner Tage werde ich voll machen [3]‹“.

Das Gleiche wird auch sonst im Talmud von anderen Frommen und Bevorzugten berichtet, so von den Erzvätern [4] und später auch von den Kindern des Patriarchen Jakob [5].

---

1 I, S. 1834 قلت وتوفّى رسول الله صلّعم لأثنتى عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول فى اليوم الذى قدم فيه المدينة مهاجرًا فاستكمل فى هجرته عشر سنين كوامل.

2 בשבעה באדר מת משה ובשבעה באדר נולד (ähnlich Megillā 13b, Soṭā 12b).

3 ומנין שבשבעה באדר נולד משה שנאמר ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבוא שאין ת״ל היום מה ת״ל היום מלמד שהקב״ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש שנאמר את מספר ימיך אמלא.

4 *Rōš haš-šānā* fol. 11a und sonst.

5 So werden beispielsweise Geburts- und Todestag von Ruben auf den 14. Kislew, von Simeon auf den 21. dieses Monats, von Gad auf den 10. Marcheschwan, von Benjamin auf den 11. dieses Monats festgelegt.

Der Tod am Geburtstage ist eine Vorstellung, die mir aus nichtjüdischen Kreisen nicht bekannt ist. Soweit ich sehe, findet sie sich in den christlichen Heiligenlegenden nicht. Hier dürfte mit Sicherheit jüdischer Einfluß festzustellen sein.

Wie der Islam dem 12. Rabīʿ I, so hat auch das spätere Judentum dem 7. Adar ein besonderes Gepräge gegeben. Der Gang der Entwicklung ist freilich ein anderer gewesen. Während der Islam den 12. Rabīʿ I als Geburtstag des Propheten festlich begeht, hat das spätere Judentum dem 7. Adar als dem Todestage Moses einen ernsten Charakter verliehen.

AN EARLY ARABIC VERSION OF THE *MI'RÁJ* OF ABÚ YAZÍD AL-BISṬÁMÍ.

BY

REYNOLD A. NICHOLSON (Cambridge).

About three years ago an Indian scholar, Mr. ʿAbdu 'l-Májid of Daryabad, Bara Banki, kindly lent me his copies of two Mss. (Lucknow and Hyderabad) of an Arabic work entitled القصد الى الله, which is attributed, presumably by the transcribers of the original Mss., to the famous Ṣúfí, Abu 'l-Qásim Junayd of Baghdád (*ob.* 298/911). The Hyderabad copy contains a second treatise, also ascribed to Junayd, bearing the title معالى الهمم. From internal evidence, however, it is certain that, while both these works are by the same author, who names himself (or is named by his editor) Abu 'l-Qásim al-ʿÁrif and gives no farther clue to his identity, they cannot possibly have been written by Junayd, since a passage in القصد الى الله is dated 14th Shaʿbán, 395/26th May, 1005. This is not the only decisive argument against Junayd's authorship, but it may suffice for the present, as I hope ere long to edit the text of the *Qaṣd* with an English translation, introduction and notes. Both these works are mentioned and ascribed to Junayd by Ḥájjí Khalífa.[1]

The *Qaṣd* might be called ἐγχειρίδιον eorum qui sibi unionem mysticam proponunt per viam remotionis. It consists of ten short chapters:

(۱) فى القصد الى اللّه تعالى وما يُستقبل من العقبات

(۲) فى ترك الوقوف على شىء من المنازل والمقامات عند القصد اليه

(۳) فى بيان نداء الحقّ سبحانه وتعالى الى سرّ القاصدين اليه واستماعهم له

1 Ḥ. Kh. (ed. FLÜGEL, Vol. VI, Nr. 12792) has المقصد instead of القصد. The few words referring to the *Má'áli 'l-Himam* (*ibid.*, Vol. V², Nr. 12323) are mistranslated by FLÜGEL. Read لِمُقْتَدَى المشائخ.

(٤) فى اجابة القاصدين نداء الحقّ بعد استماعهم له

(٥) ما ينبغى للقاصدين من التهيىء حتى يكونوا للمقصود اهلا

(٦) ما ينبغى للقاصدين من رعاية النفس والروح والقلب

(٧) فى مشاورة النفس والروح والقلب فى امور القصد الى اللّه تعالى

(٨) فى نعت القاصدين الى اللّه وصفتهم وأعلامهم وما فيه من الأشياء

(٩) فى رؤيا ابى يزيد فى القصد الى اللّه تعالى وبيان قصّته

(١٠) فى حكايات القاصدين الى اللّه تعالى وقصصهم

The ninth chapter, of which the text and translation are given below, contains what is probably the oldest[1] existing version of the *Mi'ráj* of Abú Yazíd al-Bisṭámí (*ob.* 260/874). This version, related on the authority of Abú Yazíd's famulus (خادم)[2] is derived from a كتاب مناقب ابى يزيد, which may have been compiled by 'Alí Ibn 'Abd al-Raḥím al-Qannád (*ob. circa* 340)[3], and differs markedly both in form and matter from the version given by Farídu'ddín 'Aṭṭár in his *Tadhkiratu 'l-Awliyá*[4]. It should be noted that in the present version the *Mi'ráj* is described as a dream (منام).

The variants in the Mss. of Lucknow (**L**) and Hyderabad (**H**) are, as a rule, of little importance, and I have seldom thought it necessary to record them here; but any divergence from the reading of both Mss. has been duly indicated.

TEXT.

الباب التاسع فى رؤيا ابى يزيد فى القصد الى اللّه تعالى وبيان قصّته،

قال ابو القاسم العارف رضى اللّه عنه اعلموا معاشر القاصدين الى اللّه سبحانه وتعالى ان لأبى يزيد حالات ومقامات لا تحتملها قلوب اهل الغفلة وعامّة الناس وله مع اللّه اسرار لو اطّلع عليها اهل الغرّة لبهتوا فيها، وانّى نظرت فى كتاب فيه مناقب ابى يزيد فاذا فيه اشياء من حالاته واوقاته وكلامه ما كلّت الالسن عن نعته وصفته فكلّ من اراد ان يعرف كماله ومنزلته

1 Excepting a few fragments in the *Kitáb al-Luma'* of Sarráj, p. 382 foll.

2 Perhaps Abú Músá Dubaylí (MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 244).

3 MASSIGNON, *ibid.*

4 Vol. I. pp. 172—176 in my edition.

فلينظر الى نومه ورؤياه التى هى اصحّ فى المعنى وأقربُ الى التحقيق من
يقظة غيره، فهذا ما حُكى ان خادم ابى يزيد رضى الله عنه قال سمعت ابا
يزيد البسطامى رضى الله عنه يقول انّى رأيت فى المنام كأنّى عرجت الى
السموات قاصدا الى الله طالبا لمواصلة الله سبحانه وتعالى على ان اقيم معه
الى الابد فامتُحِنتُ بامتحان لا يقوم [a]له السموات والارض ومن فيهما لأنّه بسط
لى بساط العطايا نوعا بعد نوع وعرض علىّ مُلك كلّ سماء ففى ذلك كنت اغضّ
بصرى عنها لما علمتُ انّه بها يجرّبنى فكنت لا التفت اليها اجلالا لحرمة
ربّى وكنت اقول فى كلّ ذلك يا عزيزى مرادى غير ما تعرض علىّ، قال فقلت
له رحمك الله صِفْ لى ممّا عرض عليك من مُلك كلّ سماء، قال رأيت فى
المنام كأنّى عرجت الى السموات فلما اتيت الى السماء الدنيا فاذا انا بطيرٍ
أخْضَرَ فنشر جناحا من اجنحته فحملنى عليه وطار بى حتى انتهى بى
انتهائى الى صفوف الملئكة وهم قيام متحرّقة أقدامهم فى النجوم يسبّحون الله
بكرة وعشيّا فسلّمت عليهم فردّوا علىّ السلام فوضعنى الطير بينهم ثم مضى
فلم ازل اسبّح الله تعالى بينهم وأحمد الله تعالى بلسانهم وهم يقولون هذا
آدمىٌّ لا نورىٌّ [b]اذ لجأ الينا وتكلّم معنا، قال فأُلهِمتُ كلمات وقلت باسم الله
القادر على أن يُغنينى عنكم ثم لم يزل يعرض علىّ من المُلك ما كلّت الالسن عن
نعته وصفته فعلمت انّه بها يجرّبنى ففى ذلك كنت اقول مرادى غير ما
تعرض علىّ فلم التفت اليها [c]اجلالا لحرمته، ثم رأيت كأنّى عرجت الى
السماء الثانية فاذا جاءنى فوج فوج من الملئكة ينظرون الىّ كما ينظر اهل
المدينة الى امير يدخلها ثم جاءنى رأس الملئكة اسمه [d]لاويذ وقال يا ابا
يزيد انّ ربّك يقرئك السلام ويقول احببتنى فأحببتك فانتهى بى الى روضة
خضرة فيها نهر يجرى حولها ملئكة طيّارة يطيرون كلّ يوم الى الارض مائة
الف مرّة ينظرون الى اولياء الله وجوههم كضياء الشمس وقد عرفونى معرفة
الارض اى فى الارض فجاءونى وحيّونى وأنزلونى على شطّ ذلك النهر واذا على
حافتيه اشجار من نور ولها اغصان كثيرة متدلّية فى الهواء واذا على كلّ غصن
منها وَكْرُ طير اى من الملئكة واذا فى كلّ وكر مَلَك ساجد، ففى كلّ ذلك
اقول يا عزيزى مرادى غير ما تعرض علىّ كن لى يا عزيز جارا من جميع

a MSS. om. b MSS. اذا. c—c MSS. حرمة لاجلاله. d L. لاديد.

[a]المستجيرين وجليسا من المجالسين، ثم هاج من سرّى شىء من عطش نار الاشتياق حتى ان الملئكة مع هذه الاشجار صارت كالبعوضة فى جنب همّتى وكلّهم ينظرون الىّ متعجّبين مدهوشين من عظم ما يرون منّى، ثم لم يزل يعرض علىّ من المُلك ما كلّت الالسن عن نعته ففى كلّ ذلك علمت انّه بها يجرّبنى فلم التفت اليه اجلالا لحرمة ربّى وكنت اقول يا عزيزى مرادى غير ما تعرض علىّ، فلمّا علم اللّه تعالى منّى صدق الارادة فى القصد اليه وتجريدى عمّن سواه فاذا انا بمَلَك قد مدّ يده فجذبنى ثم رأيت كأنّى عرجت الى السماء الثالثة فاذا جميع ملئكة اللّه تعالى بصفاتهم ونعوتهم قد جاءونى ويسلّمون علىّ فاذا مَلَكٌ منهم له اربعة أَوْجُه وجهٌ يلى السماء وهو يبكى لا تسكن دموعه اصلا ووجهٌ يلى الارض ينادى يا عباد اللّه اعلموا يوم الفراغ يوم الاخذ والحساب ووجهٌ يلى يمينَهُ الى الملئكة يسبّح بلسانه ووجهٌ يلى يسارَهُ يبعث جنوده فى اقطار السموات يسبّحون اللّه تعالى فيها، فسلّمت عليه فردّ علىّ السلام ثم قال من انت [b]اذ فُضِّلتَ علينا فقلت عبد قد منّ اللّه تعالى عليه من فضله قال تريد ان تنظر الى عجائب اللّه قلت بلى فنشر جناحا من اجنحته فاذا على كلّ ريشة من ريشه قنديل اظلم ضياء الشمس من ضوءها ثم قال [c]تعال يا ابا يزيد واستظلّ فى ظلّ جناحى حتى تسبّح اللّه تعالى وتهلّله الى الموت، فقلت له اللّه قادر على ان يغنينى عنك، ثم هاج من سرّى نور من ضياء معرفتى اظلم ضوءها اى ضوء القناديل من ضوئى فصار المَلَك كالبعوضة فى جنب كمالى، ثم لم يزل يعرض علىّ من المُلك ما كلّت الالسن عن نعته ففى كلّ ذلك علمت انّه بها يجرّبنى فلم التفت الى ذلك اجلالا لحرمته وكنت اقول فى كلّ ذلك يا عزيزى مرادى غير ما تعرض علىّ، فلمّا علم اللّه تعالى منّى صدق الارادة فى القصد اليه فاذا انا بملك مدّ يده فرفعنى ثم رأيت كأنّى عرجت الى السماء الرابعة فاذا جميع الملئكة بصفاتهم وهيئاتهم ونعوتهم قد جاءونى ويسلّمون علىّ وينظرون الىّ كما ينظر اهل البلد الى امير لهم فى وقت الدخول يرفعون اصواتهم بالتسبيح والتهليل [d]من عظم ما يرون من انقطاعى اليه وقلّة التفاتى اليهم ثم استقبلنى ملك يقال له نيائيل فمدّ يده وأقعدنى على كرسىّ له موضوع على شطّ بحر عجاج

a Apparently = المتحيرين. b MSS. اذا. c MSS. تعالى. d MSS. om.

لا ترى اوائله ولا اواخره فأُلهِمتُ تسبيحه وأُنطقتُ بلسانه ولم التفت اليه
ثم لم يزل يعرض علىّ من المُلك ما كلّت الالسن عن نعته ففى كلّ ذلك
علمت انّه بها يجرّبنى فلم التفت اليه اجلالا لحرمته وكنت اقول يا عزيزى
مرادى غير ما تعرض علىّ، فلمّا علم اللّه تعالى منّى صدق الانفراد به فى القصد
اليه فاذا انا بملك مدّ يده فرفعنى اليه ثم رأيت كأنّى عرجت الى السماء
الخامسة فاذا انا بملئكة قيام فى السماء رؤسهم فى عنان السماء السادسة يقطر
منهم نور تبرق منه السموات فسلّموا كلّهم علىّ بأنواع اللغات فرددت عليهم
السلام بكلّ لغة سلّموا علىّ فتعجّبوا من ذلك ثم قالوا يا ابا يزيد تعال حتى
تسبّح اللّه تعالى وتهلّله ونعينك على ما تريد فلم التفت اليهم من اجلال
ربّى، فعند ذلك هاج من سرّى عيون من الشوق فصار نور الملئكة فيما التمع
منّى كسراج يوضع فى الشمس، ثم لم يزل يعرض علىّ من [a]المُلك ما كلّت
الالسن عن نعته ففى كلّ ذلك علمت انّه بها يجرّبنى وكنت اقول يا عزيزى
مرادى فى غير ما تعرض علىّ، فلمّا علم اللّه تعالى منّى صدق الارادة فى القصد
اليه فاذا انا بملك مدّ يده فرفعنى اليه ثم رأيت كأنّى عرجت الى السماء
السادسة فاذا انا بالملئكة المشتاقين جاءونى ويسلّمون علىّ ويفتخرون بشوقهم
علىّ فافتخرتُ عليهم بشىء من طيران سرّى، ثم لم يزل يعرض علىّ من المُلك
ما كلّت الالسن عن نعته ففى كلّ ذلك علمت انّه بها يجرّبنى فلم التفت
اليه وكنت اقول يا عزيزى مرادى فى غير ما تعرض علىّ، فلمّا علم اللّه تعالى
منّى صدق الارادة فى القصد اليه فاذا انا بملك مدّ يده فرفعنى ثم رأيت
كأنّى عرجت الى السماء السابعة فاذا بمائة الف صفّ الملئكة استقبلنى كلّ
صفّ مثل الثقلَيْن الف الف مرّة مع كلّ مَلَك لواء من نور تحت كلّ لواء
الف الف ملك طولُ كلّ ملك مسيرة خمسمائة عام وكان على مقدّمتهم ملك
اسمه [b]بريائيل فسلّموا علىّ بلسانهم ولغتهم فرددت عليهم السلام بلسانهم
فتعجّبوا من ذلك، فاذا منادٍ ينادى يا ابا يزيد قفْ قفْ فانّك قد وصلت الى
المنتهى فلم التفت الى قوله ثم لم يزل يعرض علىّ من المُلك ما كلّت الالسن
عن نعته ففى كلّ ذلك علمت انّه بها يجرّبنى وكنت اقول يا عزيزى مرادى
غير ما تعرض علىّ، فلمّا علم اللّه تعالى صدق الارادة فى القصد اليه صيّرنى

[a] MSS. الملئكة. [b] H برباثيل.

طيرا كان كلّ ريشة من جناحى ابعد من المشرق الى المغرب الف الف مرّة فلم ازل اطير فى الملكوت وأجول فى الجبروت وأقطع مملكة بعد مملكة وحُجُبا بعد حجب وميدانا بعد ميدان وبحارا بعد بحار وأستارا بعد استار حتى [a] اذا انا بملك الكرسىّ استقبلنى ومعه عمود من نور فسلّم علىّ ثم قال خذ العمود فأخذته فاذا السموات بكلّ ما فيها قد [b] استظلّ بظلّ معرفتى واستضاء بضياء شوق والملئكة كلّهم صارت كالبعوضة عند كمال همّتى فى القصد اليه ففى كلّ ذلك علمت انّه بها يجرّبنى فلم التفت اليها اجلالا لحرمة ربّى الله تعالى، ثم لم ازل اطير وأجول مملكة بعد مملكة وحجبا بعد حجب وميدانا بعد ميدان وبحارا بعد بحار وأستارا بعد استار حتى انتهيت الى الكرسى فاذا قد استقبلنى ملئكة لهم عيون بعدد نجوم السموات يبرق من كلّ عين نور تلمعُ منه فتصير تلك الانوار قناديل اسمعُ من جوف كلّ قنديل تسبيحا وتهليلا، ثم لم ازل اطير كذلك حتى انتهيت الى بحر من نور تتلاطم امواجه يُظلم فى جنبه ضياء الشمس فاذا على البحر سُفُن من نور يُظلم فى جنب نورها انوار تلك الأبحر فلم ازل اعبر بحارا بعد بحار حتى انتهيت الى البحر الاعظم الذى عليه عرش الرحمن فلم ازل اسبح فيه حتى رأيت ما من العرش الى الثرى من الملئكة الكرّوبيّين وحَمَلة العرش وغيرهم ممّن خلق الله سبحانه وتعالى فى السموات والارض أَصْغَرَ من حيث طيران سرّى فى القصد اليه من خردلة بين السماء والارض، ثم لم يزل يعرض علىّ من لطائف [c] برّه وكمال قدرته وعظم مملكته ما كلّت الالسن عن نعته وصفته ففى كلّ ذلك كنت اقول يا عزيزى مرادى فى غير ما تعرض علىّ فلم التفت اليها اجلالا لحرمته، فلمّا علم الله سبحانه وتعالى منّى صدق الارادة فى القصد اليه فنادى الىّ الىّ وقال يا صفىّ ادْنُ منّى وأَشْرِفْ على مَشْرُفات بهائى وميادين ضيائى واجلس على بساط قدسى حتى ترى لطائف صنعى فى آنائى، انت [d] صفيّى وحبيبى وخيرتى من خلقى، فكنت اذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص، ثم سقانى شربة من عين اللطف بكأس الأُنس ثم صيّرنى الى حال لم اقدر على وصفه ثم قرّبنى منه وقرّبنى حتى صرت اقرب منه من الروح الى الجسد ثم استقبلنى روح كلّ نبىّ ويسلّمون علىّ ويعظّمون امرى

a MSS om. b *Sic*. c MSS. سرّه. d MSS. صفى.

ويكلّموننى وأكلّمهم ثم استقبلنى روح محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ثم سلّم
علىّ فقال يا ابا يزيد مرحبا وأهلا وسهلا فقد فضّلك اللّه على كثير من
خلقه تفضيلا، اذا رجعتَ الى الارض [a]آقرأ امّتى منّى السلام وانصحهم ما
استطعتَ وادعُهم الى اللّه عزّ وجلّ، ثم لم ازل مثل ذلك حتى صرت كما
كان من حيث لم يكن التكوين وبقى الحقّ بلا كون ولا بَيْن ولا أَيْن ولا حيث
ولا كيف جلّ جلاله وتقدّست اسماؤه،

قال ابو القاسم العارف رضى اللّه تعالى عنه معاشر اخوانى عرضتُ هذه
الرؤيا على اجلّاء اهل المعرفة فكلّهم يصدّقونها ولا ينكرونها بل يستقبلونها
عند مراتب اهل الانفراد فى القصد اليه ثم يحتجّون بقول النبىّ صلّى اللّه
عليه وسلّم انه قال انّ العبد لا يزال من اللّه [b]ولا اللّه[b] منه ما لم يجزع
فاذا جزع وجب عليه العتاب والحساب، ورُوى ايضا عن النبىّ صلّى اللّه عليه
وسلّم ان من العلم كهيئة المخزون لا يعرفه الّا اهل العلم باللّه ولا ينكره
الا اهل الغرّة باللّه، ولولا كراهة التطويل لذكرنا احتجاجهم على صحّتها من
الاخبار الصحيحة والحكايات المشهورة المعروفة ولكن معرفتى بأن كلّ من
جَهِلَ مراتب الاصفياء وأهلِ المعرفة فلا يعرف قدرهم وشرفهم ولا يُغنى
[c]عنه كثرة الدلائل والبيان ولا تنفعه كثرة الحُجج والبراهين كما قال اللّه
تعالى وَمَا تُغْنِى ٱلْآيَاتُ وَٱلنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ وقوله تعالى سَأَصْرِفُ عَنْ
آيَاتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وقوله تعالى بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ
فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا ٱلظَّالِمُونَ وقوله تعالى وَمَنْ
لَمْ يَجْعَلِ ٱللّٰهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ، واللّه اعلم بالصواب،

TRANSLATION.

Chapter IX.

The Vision of Abú Yazíd in his quest for God, and the explanation of his story.

Said Abu 'l-Qásim al-'Árif: O ye companies of people in quest of God, know that Abú Yazíd had spiritual states and stations which the hearts of heedless and common folk are unable to bear; and that he had such secrets with God as would have amazed the deluded

---

a *Sic.* b—b MSS. والله. c MSS. عنهم.

ones, if they had become acquainted therewith. Now, I looked into a book containing an account of the virtues of Abú Yazíd, and I saw therein such matters concerning his (mystical) states and ecstasies and sayings as would make mute any tongue attempting to describe them. Whoever wishes to know his perfection and eminence, let them look at his Dream and Vision, which is truer in meaning and nearer to real knowledge than the waking state of others.

It is related that the famulus of Abú Yazíd said that he heard Abú Yazíd al-Bisṭámí say: "I dreamed that I ascended to the Heavens in quest of God, seeking to be united with God, who is glorious and exalted, on the terms that I should abide with Him unto everlasting; and I was put to a trial which the heavens and the earth and they that inhabit them would not withstand, forasmuch as He spread before me the carpet of His gifts, one kind after another, and offered to me the kingdom of each Heaven; and meanwhile I was closing mine eyes to them, because I knew that He was testing me therewith, and in reverence for the holiness of my Lord I paid no heed to them, saying all the while, 'O my Beloved, what I desire is other than what Thou offerest me'."

The famulus said, "I said to Abú Yazíd, 'Describe to me some part of that which He offered thee of the kingdom of each Heaven'. He answered as follows":

"I dreamed that I ascended to the Heavens; and when I came to the Nearest Heaven, lo, I saw a green bird; and it unfolded one of its wings and mounted me thereon and flew with me till at last it reached the ranks of the angels who stand with burning feet on the stars, glorifying God at morn and eve. I saluted them and they returned my salutation; then the bird set me down amongst them and departed. I continued to glorify God amongst them and praise Him in their language, whilst they were saying, 'This is a son of Adam, not a creature of light, since he hath taken refuge with us and talked with us'. And I was inspired with certain words and said, 'In the name of God, who is able to relieve me from want of you'. Then He kept offering me such a kingdom as no tongue can describe, but I knew that He was testing me therewith, and all the while I was saying, 'What I desire is other than what Thou offerest me'; and in reverence for His holiness I paid no heed to it.

Then I dreamed that I ascended to the Second Heaven; and lo, there came to me troops and troops of angels, regarding me as the

people of a city regard a prince who entereth it. Then came unto us the Chief of the angels, whose name is Láwidh, and said, 'O Abú Yazíd, thy Lord greeteth thee and saith, I have loved thee and thou hast loved Me'. And he brought me into a green meadow, where was a flowing river, and around it flying angels who fly to the earth every day a hundred thousand times to look upon the friends of God. Their faces were like sunbeams. They had known me according to the knowledge of the earth, that is, on the earth; and they came to me and greeted me and led me down to the bank of that river; and lo, on either side of it were trees of light with many boughs drooping in the air, and on every bough thereof the nest of a bird, that is, one of the angels; and in every nest was an angel bending low in worship. And all the while I was saying, 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me. Be Thou to me, O Beloved, a protector instead of all them that grant protection and a companion instead of all them that accompany!' Then from my inmost heart was kindled a fiery thirst of longing, so that the angels and these trees withal became as a single gnat in comparison with my aspiration; and they were all gazing on me, astounded and amazed by the greatness of that which they saw in me. Then He continued to offer me a kingdom such as no tongue can describe, but all the while I knew that He was testing me therewith, and in reverence for the holiness of my Lord I paid no heed to it, saying 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me'.

And when God knew my true will to seek Him and my detachment from other than Him, lo, I saw an angel who stretched forth his hand and drew me. Then I dreamed that I ascended to the Third Heaven; and there were all God's angels, according to their several descriptions, who had come to me and were saluting me. Amongst them was an Angel with four faces: one face towards Heaven, weeping, so that its tears never ceased at all; and one face towards the earth, crying, 'O slaves of God, know that the Last Day[1] is the day of chastisement and reckoning'; and one face on his right hand towards the angels, glorifying God with its tongue; and one face on his left hand, sending his armies into the regions of Heaven to glorify God therein. I saluted him, and he returned my salutation. Then he said, 'Who art thou, since thou hast been preferred above

1 Literally, the Day when God applies Himself (يفرغ) to judging His creatures. Cf. *Qor.* LV, 31.

us?' I answered, 'A slave, unto whom God, of His grace, hath shown favour'. He said, 'Dost thou wish to look on the wonders of God?' I said, 'Yea'. Then he unfolded one of his wings, and lo, upon every single feather was a lamp by whose light the radiance of the sun was darkened. Then he said, 'Come, O Abú Yazíd, and take shelter in the shade of my wing, that thou mayst glorify and magnify God until death'. But I said to him, 'God is able to relieve me from the want of thee'. Then from my inmost heart was kindled the light of my knowledge, by the radiance whereof their splendour, that is, the splendour of the lamps, was darkened; and the Angel became as a gnat in comparison with my perfection. Then He continued to offer me a kingdom such as no tongue can describe, but all the while I knew that he was testing me therewith, and in reverence for His holiness I paid no heed to it, saying all the while, 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me'.

And when God knew my true will to seek Him, lo, I saw an angel who stretched forth his hand and lifted me up. Then I dreamed that I ascended to the Fourth Heaven; and there were all the angels, according to their several attributes and guises and descriptions, who came to me and greeted me and looked at me as the people of a city look at one of their princes when he entereth it, raising their voices in glorification and praise of God because of my great devotion to Him and the small heed that I paid to them. Then came to meet me an Angel named Nayá'íl and stretched forth his hand and seated me upon a throne which he had, set on the shore of a resounding sea, whereof neither the beginning nor the end was visible. And I was inspired to glorify God in the words of the Angel and was made to speak in his tongue, and I paid no heed to him. Then He continued to offer me a kingdom such as no tongue can describe, but all the while I knew that He was testing me therewith, and in reverence for His holiness I paid no heed to it, saying, 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me'.

And when God knew my true and single devotion to Him in the search after Him, lo, I saw an angel who stretched forth his hand and lifted me towards him. Then I dreamed that I ascended to the Fifth Heaven; and there I saw angels standing in the sky, with their heads in the front of the Sixth Heaven, from whom fell drops of light that made the heavens to shine. They all saluted me in diverse languages, and I returned their salutation in every language with

which they addressed me; whereat they marvelled. Then they said, ,Come, O Abú Yazíd, that thou mayst glorify and magnify God, and that we may help thee to win thy desire'; but from reverence for my Lord I paid no heed to them. And thereupon springs of longing rose from my inmost heart, and in comparison with that which flashed from me the light of the angels became as a lamp placed in the sun. Then He continued to offer me a kingdom such as no tongue can describe, but all the while I knew that He was testing me therewith, and I said always, 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me'.

And when God knew my true will to seek him, lo, I saw an angel who stretched forth his hand and lifted me towards him. Then I dreamed that I ascended to the Sixth Heaven; and there I saw the longing angels, who came to me and greeted me and boasted to me of their longing; and I boasted to them of some of the flutterings of my inmost heart. Then He continued to offer me a kingdom such as no tongue can describe, but all the while I knew that He was testing me therewith, and paid no heed to it, saying, 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me'.

And when God knew my true will to seek him, lo, I saw an angel who stretched forth his hand and lifted me. Then I dreamed that I ascended to the Seventh Heaven; and there were a hundred h ousand rows of angels, each row coming to meet me in numbers like unto the worlds of men and spirits multiplied a thousand thousand-fold. With each angel was a banner of light, and beneath each banner a thousand thousand angels, the tallness of every angel being the distance of a journey of five hundred years; and at their head was an Angel named Baryá'íl. They saluted me in their tongue and speech, and I returned their salutation in their own tongue, whereat they marvelled. And lo, a crier who cried, 'Stop, stop, O Abú Yazíd, for thou hast attained unto the goal'; but I paid no heed to his words. Then He continued to offer me a kingdom such as no tongue can describe, and all the while I knew that He was testing me therewith, and I kept saying, 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me'.

And when God knew my true will to seek Him, He changed me into a bird, and every feather of my wings was farther than from the East to the West a thousand thousand times. And I ceased not from flying in the worlds of Malakút and Jabarút and traversing

realm after realm and veils after veils and field after field and seas after seas and curtains after curtains until I was met by the Angel of the Footstool (*Kursí*), who had with him a pillar of light. He saluted me; then he said, 'Take the pillar'. So I took it, and lo, the Heavens with all therein sought shelter in the shadow of my knowledge and sought light by the light of my longing, and all the angels became as a gnat beside the perfection of my aspiration in the search after Him. And all the while I knew that He was testing me therewith and I paid no heed to it in reverence for the holiness of my Lord the most high God.

Then I ceased not from flying and soaring through realm after realm and veils after veils and field after field and seas after seas and curtains after curtains until I reached the Footstool. And lo, I was met by angels whose eyes were in number as the stars of heaven. From every eye shone a gleaming light, and those lights became lamps, and from the interior of every lamp I heard 'Glory unto God' and 'There is no god but Allah'. Then I ceased not from flying on that wise until I arrived at a sea of light, its waves dashing against one another; and in comparison with it the radiance of the sun would be dark. And lo, on the seas were ships of light: beside their light the splendour of those seas was darkened. I went on, crossing seas after seas, until I reached the Greatest Sea, upon which is the Throne of the Merciful (*'Arsh al-Raḥmán*); and I ceased not from swimming therein until all between the empyrean and the lowest depth — the Cherubim and the Bearers of the Throne and all others whom God hath created in heaven and earth — seemed less than a mustard-seed betwixt heaven and earth to the flight of my inmost heart in its quest of Him. Then He continued to offer me of the graces of His loving kindness and the perfection of His power and the grandeur of His kingdom such gifts as no tongue can describe; but all the while I was saying, 'O my Beloved, my desire is other than what Thou offerest me', and in reverence for His holiness I paid no heed to them.

And when God knew my true will to seek Him, He called unto me and said, 'O chosen one, approach Me and look upon the belvederes of My Glory and the spacious fields of My Splendour, and sit on the carpet of My Sanctity, that thou mayst behold the subtleties o My Doing in My (appointed) Times. Thou art My chosen and My beloved and My elect from amongst My creatures'. And thereat I was melting as lead melts. Then He gave me a draught from the

fountain of grace in the cup of friendship; then He changed me to a state which I have no power to describe; then He brought Me nigh unto Him and brought me so nigh that I became nigher to Him than the spirit to the body. Then I was met by the Spirits of all the Prophets, and they saluted me and magnified my case and spoke with me and I spoke with them. Then the Spirit of Moḥammed — God bless and save him! — came to meet me and said, 'O Abú Yazíd, welcome! Be glad and rejoice! Great is the preferment that God hath bestowed on thee above a multitude of His creatures. — When thou returnest to the earth, give my people the salutation from me and exhort them with all thy might and call them unto God, who is glorious and exalted'. Then I continued on that wise until I became even as he (the worshipper of God) was before anything was brought into existence[1], while God remained without created existence or diremption or space or relation or quality — great is His Glory and holy are His Names!"

Said Abu 'l-Qásim al-'Árif: O my brethren, I submitted this Vision to the most eminent of them that have Divine knowledge, and they all declared it to be true and denied it not; nay, they were receiving it with favour and approval amongst the spiritual degrees of those who are singly devoted to the quest for God, and they cited as an argument the Prophet's saying that so long as a man does not despair, he will not be separated from God nor God from him; and that if he despair, he will incur reproof and calling to account. And it is also related that the Prophet said, "There is some knowledge that hath the aspect of a treasure stored away: none recognises it but they that know God, and none denies it but they that are ignorant of God". Were I not loth to be tedious, I would mention the genuine traditions and the celebrated and well-known narratives which have been quoted in favour of its authenticity; but I perceive that no one ignorant of the spiritual degrees of the elect and knowers of God understands their worth and excellence, and that for such a person abundance of proofs and demonstration avails nothing, as God hath said: "Signs and warners avail not a people who do not believe";[2] and "I will turn aside from My signs them that behave themselves haugh-

1 This is the doctrine of Junayd. Cf. *Luma'*, p. 29, 6 foll., and Massignon, *Essai*, p. 277.

2 *Qor.* X, 101.

tily on the earth without right"[1]; and "Nay, it is evident signs in the breasts of those who have been given the knowledge, and none denieth Our signs but the unjust"[2]; and "To whomsoever God shall not grant a light, he hath no light at all"[3]. And God best knoweth the truth.

1 *Qor.* VII, 143.
2 *Qor.* XXIX, 48.
3 *Qor.* XXIV, 40.

ZUR ERKLÄRUNG DER ESCHATOLOGISCHEN VISIONEN HENOCHS.

VON

JOHS. PEDERSEN (Kopenhagen).

Der Text, zu dessen Erklärung im folgenden ein Beitrag gegeben werden soll, steht im vierten Teil des Buches Henoch, unter den Traumgesichten, die Henoch seinem Sohn Methusalah über den Verlauf der Weltgeschichte mitteilt (*Hen.* 83—90). Das Stück, worauf es vor allem ankommt, läßt sich nach der durch R. H. CHARLES besorgten Ausgabe[1] auf folgende Weise übersetzen (90, 1 ff.): 1. Und ich sah bis zur Zeit, als auf diese Weise 37 Hirten weideten, und sie vollendeten jeder seine Zeit wie die früheren; und andere übernahmen sie in ihre Hände, daß sie sie zu ihrer Zeit weideten, jeder Hirt zu seiner Zeit. 2. Und darnach sah ich in meinem Gesicht, wie alle Vögel des Himmels kamen: Adler, Geier, Weihen und Raben. Die Adler aber führten alle die Vögel an. Und sie fingen an, jene Schafe (**አባግዕ**) zu fressen, und ihre Augen auszuhacken, und ihr Fleisch zu fressen. 3. Und die Schafe schrieen, weil ihr Fleisch von den Vögeln

1 LAURENCE, *Libri Enoch* versio Aethiopica, Oxoniae 1838, beruhte auf 1 Ms., DILLMANN, *Liber Henoch* aethiopice, 1851, auf 5 Mss. Jetzt sind im ganzen 29 Mss. bekannt. Von diesen sind 15 benutzt in der Ausgabe durch J. FLEMMING bei GEBHARDT und HARNACK, *Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristlichen Literatur*, N. F. Bd. VII, Lpzg. 1902. Am vollständigsten ist das Handschriftenmaterial berücksichtigt in der Ausgabe von R. H. CHARLES in *Anecdota Oxoniensia*, Semitic Series Part XI, Oxford 1906. Die obige Übersetzung weicht ein paarmal von dem durch ihn bevorzugten Text ab. Von Übersetzungen sind vor allem zu erwähnen: DILLMANN, *Das Buch Henoch*, Lpzg. 1853 (auf Grund seiner eigenen Ausgabe), mit ausführlichem Kommentar; G. BEER bei E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.* II, Tübingen 1900 (mit Noten); R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford 1893 (wo schon neue Mss. berücksichtigt sind), mit ausführlichem Kommentar; derselbe, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, Oxford 1913 (mit Noten); FR. MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, Paris 1906 (mit Kommentar). Die Übersetzungen von LAURENCE, HOFFMANN, FLEMMING, SCHODDE habe ich nicht gesehen.

gefressen wurde. Und ich sah zu und wehklagte in meinem Schlaf über jenen Hirten, welcher die Schafe weidete. 4. Und ich sah, bis gefressen wurden jene Schafe von Hunden und Adlern und Weihen, und sie ließen ihnen überhaupt kein Fleisch noch Haut noch Sehnen übrig, bis bloß ihre Knochen dastanden; und auch ihre Knochen fielen zur Erde, und der Schafe wurden wenig. 5. Und ich sah bis zur Zeit, als die 23 weideten, und sie vollendeten in ihrer Zeit 58 Zeiten. 6. Und siehe, Widderchen (ሙኅስእት) wurden geboren von jenen weißen Schafen; und sie fingen an, ihre Augen zu öffnen und zu sehen und zu den Schafen zu schreien. 7. Diese aber schrieen ihnen nicht zu und hörten nicht ihre Rede, sondern waren überaus taub, und ihre Augen waren überaus und gewaltig verblendet. 8. Und ich sah im Gesicht, wie die Raben auf jene Widderchen los flogen und eins von jenen Widderchen packten, die Schafe aber zerquetschten und fraßen. 9. Und ich sah, bis jenen Widderchen Hörner wuchsen, und die Raben ihre Hörner niederwarfen; und ich sah, bis ein großes Horn emporkam, eins von jenen Schafen, und ihre Augen wurden geöffnet. 10. Und es richtete den Blick nach ihnen, und ihre Augen öffneten sich; und es schrie nach den Schafen und die Widder (ደቤላት) sahen es und liefen ihm alle zu. 11. Und während alledem zerrissen jene Adler und Geier und Raben und Weihen die Schafe noch immer fort, und flogen auf sie los und fraßen sie; die Schafe jedoch blieben ruhig, aber die Widder wehklagten und schrieen. 12. Und jene Raben fochten und stritten mit ihm, und versuchten es, sein Horn abzureißen, aber sie konnten es nicht überwältigen. 13. Und ich sah, bis die Hirten und die Adler und jene Geier und Weihen kamen, und sie schrieen den Raben zu, daß sie das Horn jenes Widders zerbrechen sollten, und sie stritten und kämpften mit ihm, und jener stritt mit ihnen, und schrie, daß ihm seine Hilfe komme. 14. Und ich sah, bis jener Mann kam, der die Namen der Hirten aufschrieb, und sie dem Herrn der Schafe vorlegte, und er half jenem Widder und errettete ihn, und alles zeigte diesem, daß seine Hilfe herabgekommen sei[1]. 15. Und ich sah, bis der Herr der Schafe zu ihnen kam im Zorn, und die, welche ihn sahen, flohen alle, und stürzten sich alle vor seinem Angesicht in ein

1 Ich nehme ኵሉ als Subj.; der folgende Satz ohne Conj., cf. DILLMANN-BEZOLD, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, 1899, § 190, 203, 1 b α. Ich lese mit den Mss. ወረደ und das nächste Wort (mit allen Mss. außer G) ohne ለ. Die Emendation von CHARLES, sc. ወሪዶ, scheint mir keinen guten Text zu geben.

Versteck. 16. Alle die Adler und Geier und Raben und Weihen sammelten sich, und mit ihnen kamen alle Schafe des Feldes, und sie kamen alle zusammen und halfen einander, um jenes Horn des Widders zu brechen. 17. Und ich sah jenen Mann, der das Buch schrieb nach dem Befehl des Herrn, bis er jenes Buch des Umbringens aufschlug, welches jene 12 letzten Hirten angerichtet hatten, und zeigte, daß sie viel mehr als die vor ihnen umgebracht hatten, vor dem Herrn der Schafe. 18. Und ich sah, bis der Herr der Schafe zu ihnen kam, und den Stab seines Zornes in seiner Hand führte, und die Erde schlug, daß die Erde zerbarst, und alle Tiere und alle Vögel des Himmels stürzten von jenen Schafen hinweg und versanken in die Erde, und sie schloß sich über ihnen. 19. Und ich sah, bis den Schafen ein großes Schwert übergeben wurde, und die Schafe zogen aus gegen alle Tiere des Feldes, um sie zu töten. Und alle die Tiere und die Vögel des Himmels flüchteten vor ihrem Angesicht hinweg. — Gleich darauf erfolgen die abschließenden Ereignisse, auf die wir später zurückkommen werden.

Um diese Bildersprache zu verstehen, müssen wir zunächst über den ganzen Zusammenhang orientiert sein. Der Apokalyptiker stellt die ganze Geschichte von der Schöpfung bis zur Endzeit als eine Tiergeschichte dar. Israel und seine Angehörigen sind Haustiere, die Fremden wilde Tiere. Die Helden der Urgeschichte von Adam an bis auf Jakob sind Rinder; die Frommen sind weiß, die Unfrommen schwarz. Die frommen Engel sind Menschen, die unfrommen Sterne. Jakob ist als Schaf bezeichnet, und so nach ihm alle Israeliten. Diese Bezeichnungen sind lediglich Embleme, wodurch die Menschen in Kategorien geteilt werden. Rinder sind die Ersten, weil sie ein Riesengeschlecht bilden; wie sie ja in der Genesis durch ihr Riesenalter ausgezeichnet sind. Die gewöhnlichen Israeliten fangen mit Jakob an. Sie sind Schafe, ihre Könige sind Böcke oder Widder. Der rein emblematische Charakter der Bezeichnungen führt so schroffe Konsequenzen mit sich, daß Rinder Elefanten, Kamele und Esel zeugen (86, 4). Die Söhne Noahs sind Farren, weil sie der israelitischen Heilsgeschichte angehören, aber die nicht-israelitischen Nachkommen, welche sie zeugen, sind Löwen, Tiger, Hunde, Wölfe usw., ja sogar Falken, Geier, Weihen, Adler und Raben (89, 10). Isaak ist ein Farre, aber seine beiden Söhne ein Wildschwein und ein Schaf (89, 12). Ein Rind tritt erst wieder in der Endzeit auf, da der Messias als ein weißer Farre erscheint (90, 37). Das bedeutet, daß er

zur selben Kategorie wie das Urzeitgeschlecht gehört, eine Idee, welche an die Bezeichnungen des Messias als zweiter Adam erinnert.

Die Geschichte Israels nach dem Untergang des jüdischen Staates wird so dargestellt, daß „der Herr der Schafe", also der Gott Israels, es 70 Hirten überläßt, die Schafe zu weiden (89, 59). Jeder Hirt weidet die Herde seine bestimmte Zeit (89, 64f., 68); im ganzen dauert ihre Weidezeit also 70 „Zeiten" oder „Stunden" (89, 72). Betreffend diese Hirten hat zuerst HOFMANN[1] die Ansicht begründet, daß sie nicht irdische Herrscher, sondern Engel repräsentieren. Diese Ansicht hat in neuester Zeit mit Recht allgemeine Zustimmung gefunden, ferner ist die Ansicht geäußert worden, daß sie den nichtisraelitischen Volksengeln, deren Zahl eben 70 ist (Deut. 32, 8 LXX), entsprechen. Andererseits steht die Zahl ihrer Herrscherperioden — 70 — gewiß mit den 70 Drangsalsjahren Jer. 25, 11 in Verbindung. Wir sehen bei Daniel, welche Schwierigkeiten diese bestimmte und damals schon längst überschrittene Jahreszahl den jüdischen Apokalyptikern machte. Dan. 9 deutet die Jahre als Jahrwochen um, d. h. Perioden von 7 Jahren, und erhält so einen längeren, aber doch bestimmten Termin, der zu seiner Zeit wieder Schwierigkeiten machen würde. Unser Verf. dagegen spricht nur von „Stunden" oder „Zeiten", d. h. Herrscherperioden, also von ganz unbestimmten, eventuell verschiedenartigen Zeiträumen. Er benutzt also die herkömmliche Zahl, entzieht sich aber gleichzeitig jeder unbequemen Kontrolle der Geschichte, und das hat er ferner dadurch erzielt, daß er nicht wie Daniel von irdischen Weltherrschern spricht, sondern die Geschichte in den Himmel versetzt, wohin keine menschliche Kritik reicht. Andere Apokalyptiker hatten genug von bestimmten Herrschern und Zeiten gesprochen; *vestigia terruerunt.*

Wir sollen also weder die Herrscher noch ihre Regierungszeiten in der jüdischen oder nicht-jüdischen Geschichte nachweisen. Aber unser Verf. hat die von Daniel her bekannte Vierteilung aufrecht erhalten; nur spricht er nicht von vier Weltreichen, sondern er teilt die Engel-Herrscher in vier Abteilungen (12 — 23 — 23 — 12), welche Perioden der jüdischen Geschichte entsprechen. Die beiden ersten — also

1 *Schriftbeweis* I 422. Über die Argumentation s. z. B. CHARLES' Kommentar zu 89, 59 und BEER's Note zur St.; über die 70 Jahre s. vor allem DILLMANN's Komm. und STADE-BERTHOLET, *Biblische Theologie des A. T.* Bd. 2, 1911, p. 226 ff. DILLMANN betrachtet die Hirten als fremde Herrscher.

die Herrscherzeit der ersten Hälfte der Engel — umfassen die Perioden vom Untergang Judas bis Cyrus (89, 66—71) und von Cyrus bis Alexander (89, 72—77). Damit sind wir bei cap. 90, 1, wo die griechische Periode anfängt, angelangt.

Unser Text behandelt somit die dritte und vierte Periode, die Herrschaft der zweiten Hälfte der Engel. In v. 1 ist also, wie DILLMANN dargelegt hat, 35 statt 37 (oder 36) zu lesen. Die Frage, wo in der jüdischen Geschichte der Einschnitt zwischen der dritten und vierten Periode zu suchen ist, und auf welchem Punkt diese letzte in die eschatologischen Begebenheiten hinübergeht, hängt von der Erklärung der Einzelheiten ab.

Um aufzuklären, wie die Forschung diese Verhältnisse bisher aufgefaßt hat, werden wir *instar omnium* zwei Erklärer, die sich besonders mit dem Studium des Buches Henoch beschäftigt haben anführen, nämlich DILLMANN und CHARLES.

DILLMANN versteht den Text auf folgende Weise[1]: 90, 2—5 beschreibt die griechische Oberherrschaft bis zum Anfang des Religionskampfes. Die Vögel sind nicht ganz genau zu deuten; jedoch scheinen die Adler die Macedonier zu sein; die Raben sind sicher die Syrer; die Weihen die ptolemäischen Ägypter, die Geier irgendein kleiner Volksstamm. V. 2—3 beziehen sich auf die Züge Alexanders und die ersten Diadochenkriege, v. 4 auf die Zeit der Ptolemäerherrschaft in Palästina und ihre Kämpfe mit den Seleuciden; die hier erwähnten Hunde sind die Philister (cf. 89, 46. 47 und Sir. 50, 26) Mit v. 5 schließt diese Periode, und 58 Zeiten der Hirtenherrschaft sind vollendet. 90, 6—17 beschreibt die letzte Zeit der Heidenherrschaft. Die Widderchen oder, wie D. sagt, „die kleinen Lämmer" sind die חֲסִידִים; die Periode hebt sich nicht scharf von der vorhergehenden ab, fängt aber mit der Zeit gegen Antiochus Epiphanes an. Sie versuchten es, zuerst vergeblich (v. 7), das Volk gegen das fremde Wesen zu erheben. Das große Horn v. 9 paßt nicht auf Judas Makkabäus, der mehr Parteiführer als Führer des ganzen Volkes war. Simon kann es nicht sein, erstens weil die Einzelzüge nicht stimmen, zweitens weil der letzte Zeitraum, wenn die Geschichte mit Simon abschließt, zu kurz wird. Das große Horn ist sonach Johannes Hyrkanus, der Hohepriester und Fürst (135—106). Das in v. 8 besprochene, durch die Raben hinweggeraffte Lamm wäre dann

---

1 S. seinen oben erwähnten Kommentar.

Judas' Bruder Jonathan, welcher im Jahre 143 in Ptolemais hinterlistig von Tryphon gefangen und später getötet wurde (1. Makk. 12, 39—54; 13, 23—30). Die nächsten Verse beziehen sich auf die Zustände während seiner Herrschaft. V. 12 handelt vom Feldzug des Antiochus Sidetes gegen ihn in seinem ersten Regierungsjahre, einem Zuge, der mit einem friedlichen Vergleich abgeschlossen wurde (Joseph. Ant. XIII, 8, 2), vv. 13—15 beziehen sich auf erneute Kämpfe gegen Johs. Hyrkan unter Antiochus Kyzikenus (Joseph. Ant. XIII, 10, 2—3). Der Verfasser befindet sich mitten in diesen Kämpfen, während er die ersten Makkabäerkämpfe mehr aus der Ferne betrachtet. Denn v. 16 spricht er nicht mehr von erlebten Ereignissen, sondern geht in Zukunfterwartungen über, die sich auf den Abschluß dieser Kämpfe beziehen. Und mit v. 19 fängt die messianische Zeit an. So ist DILLMANN's Interpretation.

Über die Bedeutung von 90, 2—5 herrscht im ganzen allgemeine Einigkeit, und gegen DILLMANN's Erklärung läßt sich nichts einwenden[1]. 90, 6—17 faßt auch CHARLES[2] als eine Beschreibung der letzten Periode der Heidenherrschaft auf. Auch er versteht unter den Lämmern (Widderchen) die Chasidäer, "the champions of the law against the Hellenizing Sadducees". Aber er spricht sich viel bestimmter aus als DILLMANN. Die Periode beginnt nach ihm nicht erst mit Antiochus Epiphanes, sondern schon ca. 200 v. Chr., denn die Chasidäer bestanden schon vor den Makkabäern, wie aus Makk. 2, 42; 3, 13 erhellt. Da die Lämmer erst v. 9 Hörner bekommen, kann das v. 8 erwähnte ergriffene Lamm, sagt CHARLES, nicht Jonathan sein, sondern wir befinden uns hier noch in der vormakkabäischen Periode. Dann ist das weggenommene Lamm der Hohepriester Onias III., der abgesetzt und 171 ermordet wurde (2. Makk. 4, 33—35). Die gehörnten Lämmer v. 9 sind die Makkabäer; das große Horn v. 9 ist Judas Makkabäus. CHARLES findet im Texte bedeutende Aufschlüsse über die Chasidäer und die Stellung des Verfassers zu dieser Partei. Aus seiner Lehre von der Auferstehung, dem Endgericht und dem Messiasreich, sowie von seiner Kritik der

---

1 Abgesehen davon, daß DILLMANN die Hirten als menschliche Herrscher auffaßt und deshalb 90, 3 fragend auf Antigonus oder Ptolemäus Lagi bezieht. Merkwürdig ist, daß auch Erklärer, die sonst unter den Hirten Engel verstehen, bei v. 3 an die Einnahme von Jerusalem durch Ptolem. Lagi 320 denken (CHARLES, BEER).

2 Außer seinen p. 416 Anm. 1 genannten Werken ist noch zu erwähnen: *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 2. ed. London 1913. p. 220 ff.

Verhältnisse im zweiten Tempel (89, 73) gehe hervor, daß der Verfasser der chasidäischen Partei angehöre. Auch Onias und die Makkabäer rechne er zu dieser Partei, woraus geschlossen werden könne, daß er vor 153, als Jonathan die Würde des Hohepriesters usurpierte, geschrieben habe. Da ferner Judas Makkabäus nach CHARLES das große Horn ist und also in der Endzeit kämpft, muß das Stück vor seinem Tod 161 v. Chr. verfaßt sein. V. 11 ff. handeln nach CHARLES von Judas' Kämpfen, welche mit dem endlichen Sieg und der Messiasherrschaft endigen sollen.

Also nach DILLMANN fängt die Periode gegen Antiochus Epiphanes (etwa 170) an, das hinweggeraffte Lamm v. 8 ist Jonathan, das große Horn v. 9 Johannes Hyrkanus; nach CHARLES ist die ganze Periode etwas früher anzusetzen, der Anfang ist um 200, v. 8 spricht von Onias, erst v. 9 von den Makkabäern, und das große Horn ist Judas. Zwischen diesen voneinander wenig abweichenden Auffassungen teilen sich die Erklärer[1].

Um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, müssen wir zunächst feststellen, was das große Horn 90, 9 darstellt. Während v. 9 von einem Horn spricht, ist in den folgenden Versen von einem Tier mit einem Horn die Rede, was den neueren Erklärern merkwürdig wenig auffällig gewesen ist. Das Tier wird ደቤላ genannt, ein Wort, das auch in der Form ዳቤላ vorkommt. Das Wort ist von unsicherer Etymologie. DILLMANN übersetzte es in seinem Kommentar mit Junges. Aus seinem Wörterbuch (Sp. 1101) geht aber hervor, daß es das vollerwachsene Männchen der Schafe, Ziegen und Rinder bezeichnet. Da es sich in diesem Zusammenhang um Schafe handelt, müssen wir das Wort mit Widder oder Bock wiedergeben. Ich habe oben die Übersetzung „Widder" benutzt. Dieser *dabēla* kommt nun im folgenden mehrmals vor. Er nimmt sich der Schafe an (v. 10 ርእየ c. በ „oculis inhaerere alicui"), und um ihn herum sammeln sich die anderen *dabēlāt*. Die Feinde kämpfen gewaltig gegen ihn und die

---

1 HILGENFELD, *Die jüdische Apokalyptik*, 1857, p. 121 f. wie DILLMANN; MARTIN und BEER wie CHARLES. Die Frage wird übrigens gestreift in den meisten Behandlungen der Apokalyptik oder des Judentums. Eine dänische Behandlung gibt S. HOFFMEYER, *Den apokryfe og pseudepigrafe Litteraturs Stilling til Partidannelserne* etc. 1919. Ihm entnehme ich (p. 79 Anm.), daß OORT, *Theol. Tijdschrift* 1900, p. 20 ff., Alexander Jannai in dem großen Horn sieht. Dagegen denkt SPITTA, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, 1907, p. 177 ff. an den Messias. Zu bemerken ist noch die Ansicht von SCHÜRER, *Geschichte* II[4] p. 277, die Lämmer seien die Makkabäer, aber eine durchgehende Erklärung hat er nicht gegeben.

Schafe, die er führt, und suchen sein Horn zu zerbrechen, d. h. ihn zu schwächen. Dann ruft er nach Hilfe (v. 13), und diese kommt.

Die Mitteilung von der Hilfe des *dabēlā* v. 14ff. ist etwas verwickelt. CHARLES wollte (im Kommentar) v. 15 streichen und v. 19 an seine Stelle einsetzen. MARTIN betrachtet v. 13—15 und 16—18 als Parallelberichte. Später (in *The Apocrypha and Pseudepigrapha*) will CHARLES folgende Parallelberichte finden: einerseits 13. 19. 14. 15, andererseits 16. 19. 17. 18. Ganz klar ist, daß 13—15 und 16—18 parallel sind. Beide Stücke enthalten die folgenden Momente: die Raubvögel sammeln sich, um den *dabēlā* zu bekämpfen (13. 16). Der Engel, welcher die Hirtennamen aufschrieb, hilft dem *dabēla* (14. 17). Der Herr erscheint selber, und alle Tiere fliehen vor ihm und verschwinden (15. 18). Nach v. 19 wird nun ein großes Schwert den Schafen übergeben, und sie ziehen hinaus, um die Tiere des Feldes zu töten. Die Inkonsistenz mit v. 18 liegt auf der Hand, da alle Tiere ja nach diesem Verse schon in die Erde versunken sind Jedoch paßt v. 19 auch nicht nach 13 und 16; hier sind die Tiere die Angreifer, und 14. 17 fängt erst die Hilfe der Schafe an. Vor diesen Versen wäre also v. 19 verfrüht. Nehmen wir aber den einen Parallelbericht (16—18) fort, so schwindet die Inkonsistenz. V. 15 sagt nicht, daß die Tiere in die Erde versinken, sondern nur, daß sie fliehen und sich verstecken. Daran schließt sich gut v. 19, welcher den Fortschritt bietet, daß die Schafe jetzt nach dem Erscheinen des Herrn zum Angriff übergehen.

Der *dabēla* spielt nicht die Rolle eines gewöhnlichen Menschen Er erscheint plötzlich, öffnet die Augen der Schafe, alle feindlichen Mächte rüsten sich gegen ihn, der Engel (Michael) bringt ihm Hilfe, gleich greift Gott ein, und die Endzeit ist da. Der Messias kann er nicht sein, denn dieser erscheint erst zu allerletzt, und zwar als weißer Farre, v. 37. Wir hören noch einmal vom *dabēla*. Nachdem das neue Haus, d. h. das neue Jerusalem, errichtet worden ist, wird Henoch von drei Engeln da hingesetzt, „während die Hand dieses *dabēla* mich festhielt" (v. 31). Der Genosse Henochs kann an dieser Stelle nur *Elia* sein; darüber sind die Erklärer einig. Aber dann muß der *dabēla* auch an den anderen Stellen *Elia* sein.

Elia wird in der Vision zuerst in 89, 52 erwähnt. Es heißt da: „Und eins von ihnen (sc. den Schafen) wurde errettet und wurde nicht getötet, und es sprang auf und schrie über die Schafe; und sie

wünschten es zu töten, aber der Herr der Schafe errettete es von den Schafen und brachte es zu mir hinauf und ließ es da weilen". Auf diesen Vers bezieht sich der Ausdruck „eins von den Schafen" in 90, 9. Allerdings begegnen wir hier einer Schwierigkeit, wenn wir uns an den von CHARLES und FLEMMING dargebotenen (und allgemein anerkannten) Text halten. Der betreffende Text 90, 9 lautet **ወርኢኩ ፡ እስከ ፡ በቈለ ፡ ፩ቀርን ፡ ዓቢይ ፡ ለ፩እምነ ፡ ዝኩ ፡ አባግዕ** „und ich sah, bis ein großes Horn an einem von jenen Schafen emporkam". Nach diesem Text würde man an ein in den unmittelbar vorhergehenden Versen erwähntes Schaf, das jetzt plötzlich stark wurde, denken. Diese Auffassung, welche alle Erklärer beherrscht, hat bei BEER (in KAUTZSCH, *Pseudepigraphen*) in diesen Versen die Übersetzung von *dabēla* durch „Böckchen" veranlaßt, um ihn in die Kategorie der „kleinen Lämmer" einzureihen. Zum Text aber ist zu bemerken, daß das **ለ** nur in einer einzigen allerdings guten, jedoch nicht fehlerfreien Handschrift (G) vorkommt. Streichen wir die Präposition, müssen wir übersetzen „bis ein großes Horn emporkam, (nämlich) eins von jenen Schafen". Zwei Bilder werden hier benutzt: ein großes Horn, d. i. eine gewaltige Kraft, ein großer Häuptling, und das wird wieder durch „eins von jenen Schafen" erklärt, womit auf 89, 52 zurückgegriffen wird. Die (moderne) Versabteilung ist hier nicht gut; denn mitten in v. 9 kommt ein tiefer Einschnitt vor. Hier fängt die Eschatologie mit dem Kommen des Elia an.

Nach dieser Auffassung behandelt der Verf. die griechische und makkabäische Periode viel summarischer, als man gewöhnlich annimmt, und wir müssen darauf verzichten, eine detaillierte Zeitgeschichte oder gar neue Aufschlüsse über die Parteienverhältnisse und die Stellung des Verf.s zu denselben in unserer Schrift zu finden. Die griechische Periode wird nur in 90, 2—9a behandelt. V. 2—5 bezeichnet die Zustände in der älteren Diadochenzeit, als Palästina unter den Kämpfen der Ägypter und der Syrer litt, während die griechische Kultur das jüdische Wesen untergrub. Die Schilderung ist ganz allgemein gehalten. Da „der Hirt, der die Schafe weidete", v. 3 ein Engel ist, fehlt auch hier ein bestimmter geschichtlicher Anknüpfungspunkt. V. 6—9a behandelt die Zeit des Widerstandes von seiten der Juden; aber DILLMANN hatte durchaus Recht, wenn er den genauen Anfang dieser Periode unbestimmt ließ. Die Periode fängt mit dem Widerstande an, also in den Jahren

zwischen 200 und 170. Die ganze Periode wird mit wenigen Worten beschrieben: Die weißen Schafe werfen መኅስእት. Diese fangen an zu sehen, und warnen die Schafe, die aber zunächst ganz gleichgültig sind. Die Raben greifen sie dann heftiger an, mißhandeln die Schafe, und ergreifen eins der genannten Jungen. Diese bekommen nun Hörner, aber sie werden von den Raben abgerissen.

Die weiße Farbe bedeutet, wie 85, 2, die Rechtschaffenheit; die weißen Schafe sind also die konservativen Israeliten. መኅስእት (auch mit ሐ statt ኅ und ዐ statt እ geschrieben) wird gewöhnlich „Lämmer" übersetzt. Insofern sie von Schafen geworfen sind, ist das natürlich auch richtig. Es bedeutet aber ein männliches Junges des Kleinviehs (cf. DILLMANN's Wörterbuch Sp. 95), und darauf liegt das Hauptgewicht. Es sind die tatkräftigen, eifrigen Leute, die aus den konservativen Kreisen hervorgehen. Junge sind sie zunächst; ist doch dies ein natürlicher Anfang, und ihre Tatkraft ist noch nicht genügend stark, um auf die Schafe Eindruck zu machen, aber nachher bekommen sie Hörner (90, 9a), d. h. sie werden stark. Jetzt sind sie die starken Führer des Volkes gegen die Feinde, obwohl sie von diesen noch besiegt werden, und sie werden nunmehr (v. 10. 11) *dabēlāt* genannt, also voll erwachsene Widder. Sie sind die Leiter, welche sich mit den Getreuen um Elia scharen[1].

Das Stück gibt eine sehr treffende, aber ganz allgemeine Charakterisierung der Makkabäerzeit. Wir sehen, wie der Widerstand in bestimmten Kreisen entsteht, gegen Gleichgültigkeit kämpft, aber nach erneuter Unterdrückung stark wächst, jedoch ohne den vollen Erfolg zu erzielen. Bei den Widderchen, die allmählich richtige Widder werden, muß man natürlich zunächst an die Makkabäer selbst denken. Aber möglich ist, daß der Verfasser die Kategorie nicht so stark abgrenzt, sondern auch an andere Gegner der fremden Kultur denkt. Derjenige, welcher nach v. 8 hinweggerafft wird, noch bevor die Widderchen Hörner bekommen, könnte dann der 173 abgesetzte Hohepriester Onias sein. Sollte er nur an die Makkabäer denken, so muß es Judas, der 161 fiel, sein.

1 Als Widder gehören sie derselben Kategorie an wie die alten Könige Saul, David und Salomo; für diese wird jedoch das Wort ሐርጌ benutzt (89, 42f. 45. 48); dieser Unterschied innerhalb derselben Kategorie ist leicht erklärlich. Ob die Grundsprache auch zwei verschiedene Worte für Widder gehabt hat (יוֹבֵל und אַיִל?) können wir nicht wissen. Möglich ist auch, daß nicht bestimmt von Schafen, sondern nur von צֹאן, Kleinvieh, die Rede war, und daß *ḥargē* den Widder, *dabēla* den Ziegenbock darstellen.

Unser Verfasser hat nicht, wie Apokalyptiker es sonst tun, eine eingehende Darstellung seiner eigenen Zeit gegeben. Er spricht sich nicht für oder gegen bestimmte Persönlichkeiten seiner Zeit aus, und es läßt sich über seine Stellung zu den Parteien aus seiner Schrift nichts entnehmen. Was wir über diese wissen, ist so dürftig, daß es richtiger ist, keine Vermutungen aufzustellen. Der Verfasser hat einen wesentlichen Teil der makkabäischen Periode hinter sich. Die Makkabäer sind stark geworden und haben gut gekämpft, aber den endlichen Sieg haben sie nicht erfochten. Die Raben haben immer ihre Hörner abgerissen, sagt er etwas müde (9a). Judas fiel 161, Jonathan wurde 143 und Simon 135 ermordet, eine kräftige Illustration der Worte des Apokalyptikers. Wir dürfen vermuten, daß die vorliegenden Visionen kurz nach diesen Begebenheiten geschrieben sind, im Anfang der Regierung Johannes Hyrkans (134—04). Hat er auch nicht den großen Sieg gewonnen, mit ihm tritt doch ein Wendepunkt ein, welcher mit der Schwächung der Syrer (der Raben) zusammenhing. Antiochus Sidetes mußte sich mit Johannes Hyrkan vergleichen, als Resultat seines Angriffes 130.

Wir wollen jetzt auf die Entwicklung der eschatologischen Ereignisse einen Blick werfen. 90, 9b—19 werden nach der oben gegebenen Erklärung die Kämpfe beschrieben, welche Elia mit den feindlichen Mächten vor der Endzeit führt. Sofort wenn er kommt, öffnen sich die Augen der Israeliten, und ihre Führer sammeln sich um ihn. Seine Wirksamkeit wird einige Zeit dauern. Zunächst quälen nämlich noch die herkömmlichen Feinde die Juden, was diese, mit Ausnahme der Führer, ruhig dulden (v. 11). Die Syrer (Raben) kämpfen mit Elia, aber ohne Erfolg (12). Jetzt erst erreicht der Kampf den Höhepunkt, wie es in den beiden Parallelberichten 13—15 und 16—18 dargestellt wird. Die Engelherrscher (Hirten) kommen selbst mit den alten Feinden (Adler, Geier und Weihen) und schließen sich den Syrern (Raben) in ihrem Kampfe gegen Elia (den *dabēlā*) an. Nun ruft er nach der von ihm erwarteten Hilfe. Michael greift ein, Gott erscheint selbst und verjagt die Feinde (so v. 15, nach v. 18 werden sie von der Erde verschlungen, cf. oben). Das Schwert wird den Juden übergeben, und sie ziehen hinaus, um die Feinde zu töten (v. 19).

An der sich daran anschließenden Gerichtshandlung 90, 20—27 nimmt Elia nicht teil. Ein Thron wird in Palästina errichtet, Gott setzt sich darauf, die Bücher werden ihm vorgelegt, und er verurteilt

die bösen Engel, darunter die „70 Hirten", welche Israel gedemütigt hatten. Nach ihnen werden „jene verblendeten Schafe" vorgeführt, verurteilt und in den Feuerpfuhl „zur Rechten jenes Hauses" geworfen (v. 26), d. h. daß sie südlich von Jerusalem im Tale der Hinnomsöhne verbrennen. Das Wort እልኩ „jene" weist auf das vorhergehende hin, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach auf v. 16. Nach diesem Verse kommen mit den feindlichen Heeren „alle Schafe des Feldes", um am Kampfe teilzunehmen. Das heißt, daß die hellenisierten Diasporajuden sich am Kampfe gegen Elia beteiligen. Der Haß des konservativen Palästinajuden gegen die liberalen Juden, welche sich den einheimischen Kulturen der von ihnen bewohnten Länder anschließen, spricht sich hier sehr stark aus. Der Verfasser erwartet von ihnen, daß sie ihre eigenen Volksgenossen im entscheidenden Kampfe angreifen werden; deshalb erhalten sie unter den Verurteilten einen besonderen Platz mit den bösen Engeln zusammen. Wenn v. 16—18 ein späterer Einschub sein sollte, müßte das mit v. 26—27 auch der Fall sein.

V. 28—36 berichtet von der Einrichtung eines neuen Hauses, d. h. ein neues Jerusalem wird hergestellt. „Sämtliche Schafe waren darin" (v. 29). Vor diesen „fielen sämtliche Schafe, welche übrig geblieben waren, und sämtliche Tiere auf der Erde und sämtliche Vögel des Himmels nieder", beteten sie an und gehorchten ihnen (v. 30). Unter diese Schafe werden jetzt Henoch und Elia hingesetzt, „bevor das Gericht begann" (v. 31). Die umgebrachten und zerstreuten, alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels versammeln sich jetzt im Hause. Alles ist jetzt Friede; alle sind gut, und das Schwert, das den Schafen (v. 19) übergeben wurde, wird hier vor dem Herrn niedergelegt.

V. 37 ff. bringt dann den Schluß: Ein weißer Farre mit großen Hörnern wird geboren, und alle Tiere fürchten ihn; die Geschlechter werden in weiße Farren verwandelt, und der Herr der Schafe freut sich. D. h.: Der Messias wird geboren, und alle werden verwandelt, so daß sie ihm gleich werden.

Dieses Bild der Endzeiten ist in mehreren Hinsichten auffallend. Von einem eigentlichen Gericht ist keine Rede; denn v. 20—27 werden, wie wir gesehen haben, nur die bösen Engel und die hellenisierten Juden verurteilt. V. 31 wird das Gericht noch angekündigt, aber später doch nicht berücksichtigt. Einige Unklarheiten kommen vor. Die Schafe, welche zunächst im neuen Haus wohnen, werden die

konservativen Palästinajuden sein (v. 29). Aber wer sind die übriggebliebenen Schafe, welche mit den Tieren und Vögeln diese Schafe anbeten (v. 30)? Wahrscheinlich denkt der Verfasser an Diasporajuden, die nicht verurteilt sind. Man würde aber den Vers gern entbehren, um so mehr, als V. 33 offenbar an zerstreute Juden und Heiden, die nachher aufgenommen werden, denkt. Die Heiden, welche in v. 16 schon von der Erde verschlungen wurden und hier v. 30 die im neuen Jerusalem sich befindenden Juden anbeten und ihnen gehorchen und v. 33 sogar bei ihnen aufgenommen werden, sind v. 37 noch da, um den Messias zu fürchten. Es ist offenbar, daß dieser Schluß im Laufe der Zeit bald hier, bald da geändert worden ist.

Am meisten fällt die Stellung des Messias auf. In der Regel ist es in den Apokalypsen seine Aufgabe, die Feinde Israels zu vernichten, die Welt zu richten und Israel das Heil zu bringen[1]. Hier bringt der Messias nur die schließliche Vollendung, während Gott selbst richtet, was überhaupt gerichtet wird, und die großen Kämpfe gegen die Feinde werden von Elia besorgt. Es hat sein Interesse zu untersuchen, wie dies sich zu den übrigen Traditionen betreffend Elia verhält.

Der zum Himmel gefahrene Prophet wird schon Mal. 3, 23f. mit der Eschatologie in Verbindung gesetzt; vor dem Gerichtstag Jahwes, heißt es, soll er geschickt werden, um Väter und Söhne zu vereinigen, daß das Gericht Jahwes nicht alles vernichte. Er soll nach Sir. 48, 10 den Zorn vor dem Tag Jahwes beschwichtigen und die Stämme Jakobs herstellen. Mit dem Messiasglauben wird diese Tätigkeit Elias so vereinigt, daß er, wie aus dem Neuen Testament bekannt, als Vorbereiter des Messias, und als der, welcher alles in Ordnung bringen soll, gilt (s. Math. 11, 14; 17, 11 u. a.). Die Traditionen über Elia haben sich im Judentum und Christentum stark entwickelt.

Im Judentum[2] hat Elia die dreifache Aufgabe, Israel herzustellen, den Messias zu salben und an der Auferstehung tätig zu sein. Dazu gehört, daß er die Stammbäume reinigt, dadurch das richtige Israel

1 Cf. P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, p. 223ff.

2 S. F. Weber, *Jüdische Theologie*, 2. Aufl. 1897, p. 352f.; P. Volz, *Jüd. Esch.*, p. 192; M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 210—12. I. Friedländer, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, 1913, hat auf die große Bedeutung des Elia im jüdischen Volksglauben hingewiesen. Elia ist hier ein Erzengel (Berachot 4b), ein Schutzengel der Wüsten. Als solcher geht er in den Islam über und wird neben dem Herrn des Meeres, al-Ḫaḍir, zum Herrn des festen Landes. Bisweilen werden sie (wie aus Syrien bekannt) identifiziert. Die Elialegende liegt Sure 18, 64—81 zugrunde.

herausfindet, Streitigkeiten schlichtet, strittige Fragen löst und Israel zur Buße veranlaßt; danach verkündet er der Welt den Frieden. So wird nach rabbinischen Idealen dem Messias der Weg bereitet.

Während Elia in den gewöhnlichen jüdischen Vorstellungen nur eine innere Aufgabe in Israel als Vorbereiter des Messias hat, verhält sich die Sache anders in den christlichen Traditionen, wie sie von BOUSSET dargestellt sind[1]. Hier verkörpern sich die feindlichen Mächte vor dem Erscheinen Christi im Antichrist, welcher im jüdischen Volk als der Messias auftritt und die Völker an sich zieht. Während seines Auftretens werden Elia und Henoch erscheinen, die rechte Gotteserkenntnis verkünden, den Antichrist der Lüge zeihen und die Gläubigen zum Kampf gegen ihn führen. Er wird die beiden töten, aber Michael und Gabriel werden sie auferwecken. BOUSSET weist nach, daß in anderen Traditionen Elia allein den Kampf führt, in anderen wieder erscheint statt Henoch Moses.

Daß diese Traditionen auf jüdische zurückgehen, mußte von vornherein wahrscheinlich erscheinen, denn das ganze Milieu ist jüdisch, und obwohl Elia hier mehr ein Kämpfer des Wortes ist, welcher den Antichrist entlarvt, wird der Kampf doch nach dem Muster eines Völkerkampfes dargestellt[2]. Nun zeigt ein Vergleich zwischen diesen Traditionen und unserem Texte eine deutliche Verwandtschaft. Hier wie da ist Elia der Führer im Kampfe gegen die feindlichen Mächte, welche sich vor dem Endgericht gegen die Gotterwählten richten. Jerusalem ist das Zentrum des Kampfes. Elia kann den Kampf nicht selbst durchführen, sondern Michael (ev. mit Gabriel) kommt ihm zu Hilfe. Wir dürfen also in den Henochvisionen den ersten Zeugen von Traditionen über Elia finden, welche sich im christlichen Volksglauben bis ins Mittelalter behauptet und weitergebildet haben. Auch hier bestätigt es sich, daß die eschatologischen Ideen, die aus der apokalyptischen Literatur des Judentums bekannt sind, im Christentum eine größere Rolle gespielt haben als im rabbinischen Judentum.

1 *Der Antichrist*, 1895, p. 134—39.

2 cf. u. a. einen Sibylliner (BOUSSET p. 136): .... qui contra impetum antichristi fideles divinis armis praemunient et instruent eos et confortabunt et praeparabunt ad bellum ....

DIE *AǦWIBA* DES TĀUDĪ B. SŌDA.

VON

EDGAR PRÖBSTER (Neustadt a/Orla).

Im römischen Recht hatten die „responsa prudentium", d. h. die schriftlichen Gutachten der vom Kaiser mit dem Recht in seinem Namen zu respondieren begnadeten Juristen Gesetzeskraft[1]. Die *aǧwiba* der *mutaʾaḫḫirīn*, d. i. der letzten Meister unter den muḥammedanischen Rechtsgelehrten, haben eine ähnliche Bedeutung nur dann, wenn ihre Verfasser den *iǧtihād*, die Auslegungs- und Rechtschöpfungskraft, der *muǧtahidīn fī-l-masāʾil* oder *fī-l-fatwā* besitzen, wie z. B. Ibn Rušd[2]. Sonst sind sie nur dann beachtlich[3], wenn sie entweder mit der Doktrin des *maḏhab*, oder mit der herrschenden Meinung[4] oder mit der vorwiegenden Meinung[5] oder mit der Praxis dem Gerichtsgebrauch[6], übereinstimmen. Die angeseheneren *aǧwiba*- oder *nawāzil*-Sammlungen spielen bei den *Qāḍīs* und *Muftīs* eine ähnliche Rolle wie die Sammlungen der Gerichtsentscheidungen bei unseren Juristen: man sucht in ihnen nach Vorgängen für die Lösung des Falls, den man zu entscheiden oder über den man Auskunft zu erteilen hat, und findet, wenn nicht die Entscheidung des Spezialfalls selbst, den man sucht, so doch die Elemente, die eine Entscheidung nach Analogie ermöglichen. Dieses praktische Bedürfnis erklärt, daß — man kann wohl sagen — fast jeder bedeutendere Jurist seine Rechtsfälle zu einer *aǧwiba*- oder *nawāzil*-Sammlung zusammenstellte, und daß diese Sammlungen wieder in größeren Sammel-

---

1 S. DERNBURG, *Pandekten*, 1902, I. Bd., S. 52.
2 † 520/1126.
3 *yuʿtabar*.
4 *mašhūr*, oppos. *šādd*.
5 *rāǧiḥ*, oppos. *ḍaʿīf*.
6 *mā ǧarā bihi-l-ʿamal*.

werken zusammengefaßt wurden, wie dem *Mi'yār* des Wanšarīšī[1], aus dem E. AMAR einen zweibändigen Auszug veröffentlichte[2], und dem *Mi'yar-el-ğadīd* des noch lebenden Sīdi Lmehdī-l-Wāzzānī[3].

Zu den *Ağwiba*, die von den zeitgenössischen marokkanischen *Muftīs* besonders geschätzt wurden, gehören die *Ağwiba* des *Šēḫ* und *Imām* Abū 'Abdallāh Sīdi Moḥammed et-Tāudi b. eṭ-Ṭālib b. Sōda el-Murrī, die von seinem Sohne zusammengestellt sind. Sie sind in Fes lithographiert, ohne Datum, und enthalten auf 176 Seiten 138 Anfragen und Bescheide, die die verschiedensten Gebiete der *fiqh*-Wissenschaft betreffen. Einige *masā'il* sind zeitlich genauer bestimmt: so Nr. 33[4], der eine Urkunde[5] vom 1. Moḥarrem 1189, und Nr. 36[6], der eine Urkunde vom letzten Ṣafar 1169 zugrunde liegt. Vom Sultan Sidi Moḥammed ben 'Abdallāh[7] rühren die Anfragen Nr. 63[8] und Nr. 71[9] her; bei der ersteren wird als genaueres Datum: „Ende 1188[10], als der Sultan Melilla belagerte" gegeben. In der Sammlung fehlt das umfangreiche Gutachten betreffend die Einführung des *maks*, das der Sultan Sidi Moḥammed von den 'Ulamā, unter ihnen Moḥammed et-Tāudī, Abū Ḥafṣ 'Omar el-Fāsī und der *Qāḍī* Abū Moḥammed 'Abdelqāder Abū Ḥerīṣ, ausarbeiten ließ, und das den Satz vertrat, daß der Sultan in Finanznöten das Recht habe, die Untertanen zum Unterhalt des Heeres heranzuziehen[11]. Vielleicht enthält Nr. 136 (S. 168) den unverfänglichen Teil davon. Von Sidi Moḥammeds Sohn Mūlay 'Alī († 1783) stammt die Anfrage Nr. 70 (S. 78). Der Herausgeber weist auf S. 2 auf die Bedeutung seines Vaters für die Lösung verzwickter Rechtsfälle durch die *aḥkām šar'īya* hin. „Er hat in Sachen, die er in den Händen hatte, nützliche Gutachten verfaßt, die von verständigen Leuten geschätzt werden.... Einen Teil davon will ich zusammenstellen". Das mit Moḥammed et-Tāudī ben eṭ-Ṭālib ben Sōda unterzeichnete Schlußwort sagt: „Ich

1 834—914 d. H.
2 In den *Archives marocaines*, Bd. XII. XIII.
3 Feser Lithographie, 11 Bände, 1328.
4 S. 32.
5 *waṯīqa*.
6 S. 36.
7 1757—1790.
8 S. 66.
9 S. 80.
10 1773.
11 S. en-Nāṣiri, *Kitāb el-Istiqṣā*, Bd. IV, S. 93.

habe den größten Teil des Inhalts Qairiner Meistern vorgelesen, die mir für den Rest die *iǧāza* zur Weiterverbreitung im *madhab* erteilt haben".

Der 1209/1795 im Alter von etwa 84 Jahren verstorbene Abū ʿAbdallāh Sīdi Moḥammed et-Tāudi b. eṭ-Ṭālib b. Moḥammed b. ʿAli b. Moḥammed b. ʿAlī b. Abi-l-Qāsem b. Moḥammed b. Abi-l-Qāsem[1] gehört zu der bekannten andalusischen Juristenfamilie der ben Sōda, die in dem *Šēḫ* Moḥammed b. Brāhīm († 1004/1595) und dessen Enkel Moḥammed, dem „letzten der unbescholtenen *Qāḍīs*" († 1076/1665)[2], ihre bedeutendsten Vertreter gehabt hat. Er wird im *Kitāb-el-Istiqṣā* Bd. IV, S. 130 unter den *ʿUlamāʾ* aufgeführt, die für Mūlay Slīmān 1206/1792 die Huldigungsurkunde ausstellten. Das *Salwat-el-anfās* erwähnt von seinen Werken: eine *Tāliʿ el-amānī* genannte Glosse[3] zu Zurqānī's Kommentar zum *Muḫtaṣar* Ḫalīls, einen wegen seiner gedrängten Kürze sehr geschätzten Kommentar zu Ibn ʿĀṣims *Tuḥfa*[4], einen Kommentar zur *Lāmīya* des Zaqqāq, eine Glosse zum *Ṣaḥīḥ* des Buḫārī, einen Kommentar zum *Ǧāmiʿ* Ḫalīls, die *Manāsik el-ḥaǧǧ* und ein Verzeichnis seiner westlichen und östlichen *Šēḫs*.

Sein Sohn Abu-l-ʿAbbās Sīdi Aḥmed (1153/1740 bis 1235/1820), der die Sammlung der *Aǧwiba* veranstaltet hat, gehörte, wie sein Vater, der *Nāṣirīya*-Sekte in Tamgrut (Draʿ) an. Er wurde in den letzten Regierungsjahren Sīdi Moḥammeds *Qāḍī* und nach der Thronbesteigung Mūlay Slīmāns mit dem neu geschaffenen Amte eines Inspektors (*nāẓir*) über sämtliche *Qāḍīs* betraut.

Ich gebe im folgenden drei Übersetzungsproben der *aǧwiba*.

Nr. 50 (S. 55).

Er wurde befragt wie folgt: Lob Allāhs, Sīdi, eure Antwort wegen eines Mannes, der einen andern, der ihn bestohlen hatte, beim *Maḫzen* verklagt, ins Gefängnis geworfen und ihm Geld widerrechtlich weggenommen hatte; dann verlangte der Beklagte von dem Kläger das Geld zurück. Soll zu seinen Gunsten entschieden werden oder nicht? Besonders zu beachten, daß der Beklagte bekannt ist, und Leute das gestohlene Gut in seinen Händen gesehen haben. Allāh lohne es euch! Gruß!

---

1 So Moḥammed b. Ǧaʿfar b. Drīs el-Kattānī, *Salwat-el-anfās wa muḥādaṯat-el-akyās*, Fes 1316, Bd. I, S. 112 ff.; vgl. E. Lévi—Provençal, *Les historiens des Chorfa*, S. 332.

2 S. *Archives marocaines*, XXI, S. 76—84; XXIV, S. 165 ff.

3 Angeführt *Aǧwiba*, S. 123, 26; 145, 18; 149, 25.

4 Angeführt a. a. O., S. 87, 8; 121, 1.

Er antwortete — möge ihn Allāh erhöhen! — und aus seiner Handschrift schrieb ich es ab, wie folgt: Lob Allāhs! Anfragen dieser Art werden heute sehr viele gestellt, und es ist nicht möglich, allgemein ein Gutachten über die Ersatzpflicht des Klägers abzugeben. Wenn der Beklagte zu dem unehrlichen Volke gehört, und der *Qāḍī* einem nicht zu seinem Rechte verhilft, dann ist es nicht zu beanstanden, wenn man ihn bei einem *ḥākim*[1] verklagt, von dem man sieht, daß er Recht verschafft, ohne Unrecht zu tun. El-Burzulī[2] sagt: Jemand, dessen Beispiel nachgeahmt wird, pflegte denen, deren Anspruch feststeht, zu empfehlen, sich an diese[3] zu wenden, indem er sagte: sie genießen mehr Achtung als der *Qāḍī* und regeln die Sache schneller; aber er muß wissen, daß dieser Helfer seinen Gegner nicht vergewaltigt, und daß er ihm durch seine Macht schnell zu seinem Rechte verhilft. Unser *Šeḫ* war damit einverstanden. Vielleicht war er bei einigen seiner Klagsachen ebenso verfahren. Allāh weiß es am besten. Geschrieben hat es der Sklave seines Herrn Moḥammed et-Tāudī b. eṭ-Ṭālib b. Sōda, möge Allāh ihm gnädig sein.

Nr. 126 (S. 162).

Er wurde über einen Fall gefragt, der sich aus der Antwort ergibt: Wenn die beiden Zeugen[4] denjenigen, zu dessen Nachteil sie ihr Zeugnis ablegen, nicht kennen, sondern sagen عُرِف به[5], so ist ihre Phrase باكمله[6], wenn sie sie trotzdem anwenden, nur dem äußeren Schein nach richtig, und wenn sich die Sache anders verhält, so haben sie nicht Zeugnis abgelegt im Sinne ihrer Phrase باكمله, sondern ihr Zeugnis ist schwach und verdient keine Beachtung. Die beiden Zeugen müssen[7] nach dem Sinne des كمال (Vollkommenseins) befragt werden, was sie damit meinten.

1 Machthaber wie *pāšā* oder *qā'id*.

2 † 841 oder 844/1437 oder 1440, Rechtslehrer in Tunis.

3 D. h. die *'ummāl*.

4 D. i. die beiden *'adūl*.

5 Man kennt ihn.

6 Der Bescheid betrifft die Phrase, die sich am Schlusse einer *'Adūl*-Urkunde vor dem Datum findet: عرف oder عرفا قدره شُهِد به عليه باتمه oder باكمله d. i. „er oder sie (die beiden *'Adūl*) kennen den Betrag dessen, worüber zu seinen (des Schuldners) Lasten Zeugnis abgelegt wurde, vollkommen".

7 Vom *Qāḍī*, bevor er auf die Urkunde den mit diakritischen Punkten nicht versehenen Vermerk (*ḫiṭāb*) setzt: الحمد لله اديا فقبلا واعلم به عبيد ربه تعلى: „sie

Nr. 71 (S. 80—82).

Er wurde ferner befragt von seiten unseres Herrn, dem Allāh den Sieg verleihen möge, Sīdi Moḥammed, des Sohnes unseres Herrn des *Emīr el-Mu'minīn*, — möge Allāh ihre Ruhmestaten dauern lassen! — Die Frage lautete: Lob Allāhs, Segnung und Gruß über den Propheten — möge Allah ihn segnen! — An den sehr geehrten, vollkommenen Sīdi et-Tāudī b. Sōda, der die besten Beweisgründe hat — Gruß und Gnade Allāhs über dich! — Gib uns an, was du von den drei Fragen denkst:

1) betreffs der Güter, die sich in den Händen derjenigen befinden, die die Geschäfte der Landesverwaltung (*maḫzanīya*) handhaben, wie die Landräte (*ʿummāl*) und ähnliche Beamte: hat der *Imām* das Recht, ihnen und ihren Erben die Verfügung über die in ihren Händen befindlichen Güter zu entziehen, weil diese zum *Bīt el-Māl* gehören, und weil jene für die in ihren Händen befindlichen Güter verantwortlich sind, so verschieden auch die Art ist, auf die sie in ihren Besitz geraten sind? Und wenn sie oder ihre Erben darüber verfügt haben, hat der *Imām* das Recht, sie deswegen dem neuen Erwerber wegzunehmen?

2) betreffs des Verkaufs von Gütern, die als dem *Bīt el-Māl* gehörig gelten und ihm durch Erbschaft zugefallen sind: ist der Verkauf ungültig, den der Vertreter (*Bū muārit*) vorgenommen hat, ohne als Vertreter aufzutreten, obwohl die Ermächtigung (*idn*) vorliegt? Müssen die für einen von einem Minderjährigen vorgenommenen Verkauf aufgestellten Bedingungen erfüllt sein in Beachtung des Wortes, daß die Güter des *Bīt el-Māl* wie die des Minderjährigen zu behandeln sind?

3) betreffs der Moscheen u. a. gestifteten Güter: ist eine Verfügung darüber im Wege vollkommenen Austausches zulässig oder nicht? Baldigen Bescheid! Gruß!

Er antwortete darauf — möge ihn Allāh erhöhen! — und aus seiner Handschrift habe ich es abgeschrieben wie folgt: Lob Allāhs, Allāh segne und grüße unseren Herrn und Gebieter Moḥammed, seine Familie und Begleiter! Die Antwort auf die erste Frage: Was sich von Gütern in den Händen der Landräte befindet, die nichts be-

---

haben Zeugnis abgelegt, wurden angenommen, und es macht davon Mitteilung der Sklave seines Herrn" (folgt Name des *Qāḍī*).

sitzen als was sie mit Ungerechtigkeit und Gesetzesübertretung erworben haben, das hat der *Imām* das Recht, ihnen wegzunehmen und an das *Bīt el-Māl* abzuführen, wenn er die Berechtigten nicht kennt, und wenn er sie kennt, an diese. Ebenso steht es mit dem, was sich in den Händen der Erben der Landräte befindet. Was aber nicht mehr in ihrem Eigentum sich befindet, und worüber sie oder ihre Erben im Wege des Verkaufes verfügt haben, dessen Verkauf ist gültig und kann nicht aufgelöst werden. El-Mauwāq[1] sagt: Darüber liegt ein *Fetwā* des Ibn Rušd vor, das von den ungerechten Landräten handelt und besagt, daß, was sich bei ihnen findet, an das *Bīt el-Māl* abzuführen ist; worüber aber im Wege des Verkaufes verfügt sei, darauf bestehe kein Rückgriffsrecht. El-Burzulī gibt zu Ibn Rušd folgende Erläuterung: Wessen Sache durch direktes Zeugnis festgestellt ist, von dem muß, was sich bei ihm findet, an das *Bīt el-Māl* abgeliefert werden. Und das Gleiche gilt von dem, was sich in den Händen seiner Erben befindet. Worüber aber durch Verkauf verfügt ist, das kann niemand rückgängig machen. Das ist nach dem *Fetwā* des Ibn Ḥamdīn[2] Regel. El-Mauwāq sagt: In den *Nawāzil* des Ibn el Ḥāddj[3] betreffs der von den Banū ʿAbād verkauften Güter heißt es: die Auflösung des Verkaufes ist deshalb nicht zulässig, weil Jahre darüber hingegangen sind, das Verkaufte z. T. als Hochzeitsgeschenk gegeben, Eheverträge darüber geschlossen und durch Verkauf oder sonstwie darüber weiter verfügt wurde. Burzulī sagt: die Nachforschung führt zur Vernichtung vieler Güter der Untertanen, und wer dies unternimmt[4], begeht ein Verbrechen. Dann sagt er: Bei allem, was aus dem *Bīt el-Māl* verkauft wird, oder was die Landräte von ihren oder den ihnen anvertrauten Gütern verkaufen, empfiehlt es sich, die Richtlinie zu beobachten: nicht Einspruch zu erheben und nicht nachzuprüfen, auch wenn sie nicht unbescholten sind; denn da das häufig vorkommt, so würde man der Korruption Tür und Tor öffnen, indem man nach den Ursachen des Vermögens der Menschen forscht. Darauf hat unser *Šēḫ* el-Beṭrīnī — Allāh hab ihn selig! — hingewiesen, als von den Ūlād ben Ḥakīm auf das ihrem Vater gehörige Bad Anspruch erhoben wurde,

---

1 † 897. Verfaßte zwei Kommentare zum *Muḫtaṣar*.

2 Andalusischer *Qāḍī*, 5. Jahrh. d. H. — Die Übersetzung, die MICHAUX-BELLAIRE in der *Revue du monde musulman* Juli-August 1909 gegeben, reicht bis hierher.

3 Rechtsgelehrter in Cordoba 5./6. Jahrh. d. H.

4 Text والمتعر, lies والمتعرض.

das zu der von dem *Šeḫ* Ibn Tāfrāḥīn für seine Medersa errichteten frommen Stiftung gehörte. Er sagte: Wenn dies rückgängig gemacht und eine Untersuchung vorgenommen wird, dann gibt es keine Regierungshandlung der Herrscher, die nicht ebenfalls rückgängig gemacht werden könnte. Der *Emīr el-Mu'minīn* Abū-l-'Abbās — Allāh hab' ihn selig! — tadelte den Kläger scharf, und sein Gesuch wurde abgewiesen. Das ist, was Ibn Ḥamdīn getan hat, und die maßgebende Richtschnur im Recht der Geringen und der Großen. Dafür rufe ich Allah zum Zeugen an. Er weiß es am besten.

Auf die zweite Frage: Was der *nāẓir el-mīrāṯ* in jener Weise verkauft hat, ist vom *Imām* entweder zu bestätigen oder rückgängig zu machen. Beim Verkauf muß die Ermächtigung vorliegen. Das *Bīt el-Māl* bedarf am meisten der Fürsorge, wie el-Mauwāq nach dem Vorgang von el-Matīṭī[1] ausgeführt hat. Er hat hierfür ein Formular (*waṯīqa*) aufgestellt.

Auf die dritte Frage: Das in Ordnung befindliche, nutzbringende *Ḥubus*gut darf auf keinen Fall verkauft werden. Ein vorgenommener Verkauf ist rückgängig zu machen, und der schlechtgläubige Erwerber ist wie ein Ursurpator zu behandeln und hat die Früchte herauszugeben. Wenn aber das *Ḥubus*gut verfallen, und seine Ausnutzung unmöglich ist, dann ist — wie Ibn 'Arafa[2] nach der *Mudauwana* u. a. sagt — der Verkauf verfallener *Ḥubus*gebäude verboten; denn — sagt Ibn el-Ġahm — es finden sich Leute, die sie für Lohn ausbessern, so daß der frühere Zustand wiederhergestellt wird. In der *Mudauwana* wird dem Rabī'a[3] (der Ausspruch) zugeschrieben, daß der *Imām* das Recht hat, den Verkauf vorzunehmen, wenn er es wegen des Verfalls für angebracht hält. Ibn Rušd sagt: Wenn ein als *Ḥubus* gestiftetes Grundstück überhaupt keinen Ertrag bringt, dann ist die Vornahme eines Tausches nicht zu beanstanden. Dieser erfolgt durch Entscheidung des *Qāḍī*, wenn die Urkunden und die (dem *nāẓir* zu zahlende) Prämie[4] für den Tausch festgestellt sind. In dieser Weise wird allgemein verfahren, d. h. der Tausch eines verfallenen *Ḥubus*gebäudes gegen ein in Ordnung befindliches, nicht

1 † 575 d. H.
2 † 803 d. H.
3 b. Abī 'Abd er-Raḥmān † 132 d. H.
4 *ġibṭa*.

verfallenes ist zulässig. Ein *Fetwā* Ibn Lubbs[1] erklärte den Verkauf eines dem Einsturz nahen *Ḥubus*grundstücks, das die Mauern der Nachbarn beschädigt, für zulässig, unter der Bedingung, daß für den Kaufpreis ein anderes *Ḥubus*grundstück erworben werde. Aber danach wird bei uns nicht verfahren. Es heißt in dem Kommentar zu den *ʿAmalīyāt*: Der Verkauf der *Ḥubus*güter für Geld ist nicht Brauch. Wir haben nicht gesehen, daß er in unserem Lande vorgekommen ist, soweit wir oder unsere Vorfahren es festgestellt haben. Allāh weiß es am besten. Geschrieben hat es der Sklave Allāhs, des Höchsten, Moḥammed et-Tāudī ben eṭ-Ṭālib b. Sōda. Möge Allāh ihm gnädig sein! Darunter steht was folgt: Die Richtigkeit aller Ausführungen der obigen Antwort unterliegt keinem Zweifel. Sie ist wahrer *Fiqh*, mit dem Allāh — gepriesen sei er — gedient wird. Der Führer der Rechtsgelehrten, Ibn Rušd, hatte es ausgesprochen: was sich von Gütern in den Händen ungerechter Landräte, deren Gewissen mit verbotenen Taten überlastet ist, oder in den Händen ihrer Erben befindet: ist an das *Bīt el-Māl* abzuführen. Er hatte ebenfalls ausgesprochen: worüber sie im Wege des Verkaufes verfügt hatten, das kann nicht rückgängig gemacht werden, wie el-Mauwāq u. a. überliefert hat. Wenn er in seinen *Ağwiba* betont hatte, daß ihr Tun verwerflich sei, so hat er doch ausgesprochen, daß das, worüber sie weiter verfügten, nicht rückgängig zu machen oder aufzulösen sei, wie nach ihm el-Mauwāq an verschiedenen Stellen überliefert hat. Seine Ansicht tritt in der obigen Antwort klar zutage und ebenso in den Antworten auf die 2. u. 3. Frage. Das genügt. Moḥammed bel-Ḥasen Bennānī[2].

Eine andere Ansicht bezüglich des Verkaufes von *Ḥubus*-Liegenschaften wird im *Fetwā* 94 (S. 127) vertreten. Dort wird gesagt: „Wenn das Haus, das wegen seines baufälligen Zustandes verkauft ist, *Ḥubus* für eine Moschee war, und diese Moschee ebenfalls (z. B. durch Erdbeben) zerstört ist, wenn außerdem keine Mittel zum Aufbau vorhanden sind, keine Möglichkeit, beide zu benutzen, besteht, und dies vom *Qāḍī* ordnungsgemäß festgestellt wird: dann ist der Verkauf endgültig, unanfechtbar". Aber — wird hinzugefügt — „unter der Bedingung, daß das Haus *Ḥubus* war zum Wohle der

1 Bekannt unter dem Namen *el-Ḫaṭīb*, Rechtslehrer in Granada, lebte 701—782 d. H.

2 Einer der Lehrer Sidi Aḥmeds. Verfaßte eine Glosse zu ez-Zurqānī's Ḫalīl-Kommentar. Starb Rabīʿ II 1194/1780. Vgl. *Kitāb-el-Istiqṣā* IV, S. 128 und el-Kattānī, a. a. O., I, S. 161.

Moschee, und das höchste Wohl der Moschee ist ihre Erhaltung in baulichem Zustande. Wenn aber das Haus *Ḥubus* war nicht für die Moschee im allgemeinen, sondern für einen Sonderzweck, z. B. Unterrichtserteilung oder Rezitieren von Qoranabschnitten u. a., dann ist sein Verkauf nicht zulässig". Die *Ḥubus*-Güter sind eben für die frommen Juristen unantastbarer als die Güter des *Maḫzen*, wofür sich dieses in der Praxis schadlos hält. Zur Sache siehe el-Ḫarašī's *Ḫalīl-Kommentar* Bd. VI S. 161 über den Erwerb des *gāṣib*.

DIE *RISĀLET EL-ḤĀTIMIJJE.*

EIN VERGLEICH VON VERSEN DES MOTENABBI' MIT AUSSPRÜCHEN VON ARISTOTELES.

VON

O. RESCHER (Stambul).

Die *risālet el-Ḥātimijje* ist in den Bibliotheken Konstantinopels nicht gerade selten. So enthält die ʿĀšir-Efendi-Bibl. drei Exx., nämlich in den Nrr. 1163 f. und 1190. Und auch die Aja Sofia besitzt eine entsprechende Anzahl von Kopien, und zwar in den Nrr. 3582 und 4013 f. Die älteste dieser sechs Exx. ist ʿĀšir-Efendi 1190, welche (vom J. 644 d. H. datiert[1]) die Vorlage des Ǧewāʾibdrucks[2] in dem Sammelband *et-Tuḥfa el-behijje wa 'ṭṭurfa el-šehijje* (Stambul 1302; S. 145 ff. — 102 Verse enthaltend) bildet. Vorliegende Photolithographie (eine Kopie von AS. 3582) enthält fast die gleiche Anzahl von Versen (nämlich 98); dagegen ist, was mehr ins Gewicht fällt, die Anordnung derselben von der in der Hs. ʿĀšir-Ef. 1190 sich findenden Reihenfolge größtenteils ganz abweichend. Was die übrigen Mss. (Aja Sofia 4013/14 und ʿĀšir-Ef. 1163/4) anlangt, so kommen diese — weil z. T. späteren Datums, z. T. weniger komplett — hier nicht weiter in Frage.

Um nun auf die Schrift selbst überzugehen, so ist in den, von el-Ḥātimī beigebrachten Parallelen zweifellos in vielen Fällen eine wirkliche Koincidenz festzustellen. In andern jedoch ist die innere Berührung zwischen Philosoph und Dichter ziemlich abliegend, so daß die Verbindung zwischen Maxime und Vers einigermaßen gezwungen erscheint. — Um jedoch die andere Frage zu lösen, inwieweit Motenabbiʾ aus dem geistigen Eigentum Anderer geschöpft, so ist hier nicht der Raum dazu, zumal auch die anderen Schriften, die die Plagiatkontroverse behandeln (vgl. BROCKELMANN I 88 u. f.), in den Bereich der Untersuchung einbezogen werden müßten. So bliebe also nur übrig, auf die Biographie des Verfassers der *risāle* in FLÜGELS trefflichen *„Grammatische Schulen"* S. 238 hinzuweisen, um hiermit auf die Übersetzung selbst überzugehen.

Abkürzungen: W. = Wāḥidī (ed. Dieterici).
ʿO. = ʿOkbarī (Būlāq 1287).
Dr. = Druck der *risāle* in der *Tuḥfa* (vgl. ob.).

[Der Kommentar von ʿO. besitzt insofern besondere Wichtigkeit, als er (im Gegensatz zu el-Wāḥidī) in beinahe allen Fällen die Sentenzen des Aristoteles zitiert, so daß also fast durchgehends eine Kontrolle bezüglich der Übereinstimmung in der Verbindung von Maxime und Vers möglich ist.]

---

1 Photographie in meinem Besitz.

2 Mangelhaft wie alle Veröffentlichungen dieser Druckerei!

1. Aristoteles: Steht die Lust nach etwas über [l. فوق] der Macht (zu handeln), so riskiert man den Untergang, bevor man sein Ziel erreicht hat.

Motenabbi' [*Ramal*]: „Und wenn man mit seinen Wünschen zu hoch hinaus will, so ermüdet beim Verfolg dieses Ziels der Körper" [W. 384; 'O. II 269].

2. Aristoteles: Die Seelen der Lebewesen sind Ziele für die Wechselfälle der Zeit.

Motenabbi' [*Kāmil*]: „Der Mensch ist ob der Wandlungen der Zeit gleich wie ein Stück Holz in der Hand berittener Hirten (الرُّعاة), die es wechselseitig benützen. Ein Ziel (غَرَضٌ) für jeden Schicksalsschlag, auf das solange geschossen wird, bis schließlich sein Zentrum getroffen wird [1]".

3. Aristoteles: Das Naturell (eines Menschen) entgegen seiner Natur [Var. von schlechtem Charakter [2]] zu ändern ist ein schwieriges, ja unmögliches Unterfangen [3].

Motenabbi' [*Mutaqārib*]: „Man möchte das Herz dazu bringen euch zu vergessen; doch das Naturell will sich dieser Änderung nicht fügen" [W. 395: „اراد"; 'O. II 32].

4. Aristoteles: Wenn das Inner(st)e sich vom Zweifel löst, so bekleidet es (d. h. dieser Umstand) die äußere Erscheinung mit Glanz und Klarheit.

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Wenn ich seine [des Gepriesenen] Ehre(n-taten) mit *ḥulal*-Gewändern (gleichenden Lob-*Qaçīden*) bekleide, dann finde ich diese (*Qaçīden*) durch ihn glänzender als *ḥulal*-Gewänder" [4] [W. 405; 'O. II 45].

5. Aristoteles: Worte der Weisheit verletzen die Ungebildeten, weil deren Empfinden (Geist) von ihrem Verständnis abprallt [d. h. sie nicht zu würdigen versteht].

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Dummköpfen [d. h. rohen Seelen] erwächst aus ihrem [meiner *Qaçīden*] Vortrag ein Schade, wie dem Mistkäfer aus dem Zefir (des Dufts) der Rosen" [W. und 'O. ibd.; Dr. 146 ob.].

6. Aristoteles: Der Gang der Zeitläufte zerstört den Bestand der Lebewesen.

---

1 Die Verbesserungen nach dem Druck. Ein Nachweis im *Dīwān* fehlt mir.

2 So Druck und 'O.

3 Naturam expellas furca . . .

4 D. h. meine Verse gewinnen durch ihn (den Gepriesenen) Glanz, und nicht er durch meine Verse.



بسم الله الرحمن الرحيم

1. وإذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الأجسام

2. والمرء من ريب الزمان كأنه عود دنا اوله الرعاع
عرض لكل منية يرمى بها حتى يصاب سواده

3. يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

4. إذا خلعت على عرض له حللا وجدتها منه في أبهى من الحلل

5. بذي الغباوة من إنشادها ضرر كما تضر رياح الورد بالجعل

Motenabbi' [*Munsariḥ*]: „Was könnte(n) auch die Seele(n) von einer Zeit erwarten, deren bester Zustand (selbst) nicht zu loben [d. h. unerfreulich] ist?“ [W. 431; 'O. I 182].

7. Aristoteles: Die Zeit baut auf und vernichtet. Und so ist der Untergang eines Volkes die Ursache zum Emporkommen [eigtl. Entstehen] eines andern.

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „So haben einmal die Zeitläufte in bezug auf die (in ihr lebenden) Menschen entschieden, nämlich daß des Einen Unglück des Andern Vorteil sei(n solle)“[1] [W. 465; 'O. I 191].

8. Aristoteles: Ein wenig [Dr. يسير] innerer Erleuchtung ist besser als viel von der Weisheit (Anderer) auswendig zu lernen.

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Auch ein wenig Liebe mit Verstand (gepaart) ist förderlich; dagegen ist auch viel Liebe, wenn mit Unverstand verbunden, schadenbringend“ [W. 467; 'O. I 194].

9. Aristoteles: Wer erkannt hat, daß das Werden und Vergehen in allen Dingen (der Welt) ständig aufeinander folgt, der wird ob des Eintreffens von Schicksalsschlägen nicht (so leicht) bekümmert, weil er (genau) weiß, daß dies(er Wechsel) zum Wesen der Dinge gehört. Und insofern setzt er sich über diese Tatsache (mit Gleichmut) hinweg, weil ja die ganze Welt dawider ohnmächtig ist.

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Wenn die Seele eines Edlen dem ihr zustoßenden Unglück zuerst Verzweiflung (تَحَبُّث) entgegenbringt, (so geht sie doch bald mit sich zu Rate und) kehrt um, um ihm dann hinterdrein mit Gleichmut zu begegnen“[2] [W. 471; 'O. I 42].

10. Aristoteles[3]: Der Gang der Zeitläufte [eigtl. die Dauerbewegungen des Firmaments] führt alle seienden Dinge aus ihrem ursprünglichen Zustande heraus [und in andere Verhältnisse über].

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Wer lang hindurch in dieser Welt geweilt hat, der gewahrt, wie sie sich vor seinen Augen wandelt, so daß das, was (einst) Wirklichkeit gewesen, ihm nun als Phantom erscheint“ [W. 472; 'O. I 44 Z. 10[4]].

11. Aristoteles: Charaktervolle Seelen lehnen es entschieden ab, sich in Niedrigkeit zu begeben, und halten ihren Untergang in

---

1 „Des Einen Brot, des Andern Tod“.

2 So die Auffassung des Kommentars von W.

3 Fehlt in der Hs.

4 Aristoteles: ليس تزداد حركات الفلك الّا تحيل الكائنات.

diesem Fall[1] gleichbedeutend mit ihrer Fortexistenz. Gemeine Seelen jedoch denken gerade umgekehrt.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Die (Selbst-)Liebe der Feigen führt diese zur Unterwürfigkeit, während umgekehrt den Tapfern die Selbstliebe zu Kampf und Streit führt. [So ist der Lebenstermin der beiden verschieden[2], obwohl das Motiv des Handelns dasselbe ist, indem man[3] dieses (zugleich) bei dem einen als richtig und bei dem andern als falsch betrachten muß"; W. 477; 'O. 49f.].

12. Aristoteles: Durch ein ausgeglichen harmonisches Naturell und ein gleichmäßiges Funktionieren der Sinne(sorgane)[4] vermag man zwischen den Dingen und ihrem Gegenteil zu unterscheiden.

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Und welchen Nutzen hätte wohl ein Mensch von seinem Augenlichte, wenn für ihn Licht und Finsternis gleich wäre?" [W. 483; 'O. II 285; Dr. 147 ob.].

13. Aristoteles: Wer gegen dich Antipathie empfindet, der ist der von dir Ferne, auch wenn du ihm gleich nah bist. Wer aber nach dir Verlangen trägt, dem bist du nahe, magst du ihm auch gleich fern sein[5].

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Wenn du von Leuten wegreisest, in deren Macht es gestanden hätte, dich bei ihnen zu halten [wörtl. „daß du nicht von ihnen gegangen wärst"], so sind die (in Wirklichkeit) Abreisenden jene (und nicht du)" [W. 485; 'O. II 289].

14. Aristoteles: Wer sich dessen bewußt ist, daß er der Vergänglichkeit preis- (anheim-) gegeben, der weiß sich den Schicksalsschlägen gegenüber mit Gleichmut zu fassen.

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Und das Sprödetun (ihrerseits) wirkt auf mich vernichtender als das (Übel, das) ich (von ihrer Sippe zu besorgen und) zu fürchten habe. Ich bin der in den Fluten Versinkende und wie sollte mich (unter sotanen Umständen) noch das Naßwerden schrecken?" [W. 488; 'O. II 71].

15. Aristoteles: Der Augenschein legt für sich selbst (ein vollgiltiges) Zeugnis ab, während die Nachrichten von Dritten teils durch Zusätze teils durch Mängel entstellt sind. Darum ist es das Ge-

1 'O. في طلب العزّ „im Streben nach Ehre".

2 Insofern der Wagemutige auf kein langes Leben hoffen kann.

3 W. ترى.

4 'O. Var. „أركان الانسان".

5 In 'O. ist diese (Doppel-)Sentenz verstümmelt und deshalb ohne Sinn.



6. فما ترجى النفوس من زمن أحمد حاليه غير محمود

7. بذا قضت الأيام ما بين أهلها مصائب قوم

8. فإن قليل الحب بالعقل صالح وإن كثير

9. إذا استقبلت نفس الكريم مصابها بخبث

10. ومن صحب الدنيا طويلا تقلبت على عينه حتى

11. فحب الجبان النفس أورده التقى وحب الشجاع

12. وما انتفاع أخي الدنيا بناظره إذا استوت

13. إذا ترحلت عن قوم وقد قدروا ألا تفارقهم

gebenste, sich an das zu halten, was für sich selbst (wie der Augenschein) schon ein Beweis ist.

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Nimm (d. h. halt' dich an) das, was du siehst, und laß das, was dir nur vom Hörensagen bekannt ist. Wenn die lichte Sonne [Var. der Vollmond] sich erhebt, so macht diese(r) dir den (Glanz des) Saturn überflüssig" [W. 490; 'O. II 75].

16. Aristoteles: Manchmal verletzt man ein Organ des Körpers, um den anderen (dadurch) zu nützen. So z. B. durch das Ausbrennen und den Aderlaß, die einen Körperteil schädigen um des Wohlbefindens der anderen Glieder des Körpers willen.

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Vielleicht hat auch dein Tadel (schließlich) etwas Erfreuliches zur Folge; erlangt doch auch zuweilen der Körper durch Krankheit seine Gesundheit wieder" [W. 494; 'O. II 80].

17. Aristoteles: Der Unterschied zwischen künstlich [eigtl. gezwungen] und natürlich ist wie der zwischen wahr und eitel (falsch).

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Ist doch deine Langmut eine ungezwungene (natürliche). Und ist ja das künstliche Schwärzen der Augen[1] durchaus nicht gleich ihrer natürlichen Schwärze" [W. und 'O. ibd.].

18. Aristoteles: Die Hoffnung besteht aus Wünschen und der Zweifel in zuwartender (Resignation). Beide aber zusammen bilden den Ursprung (je)der Erwartung.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Die süßeste Leidenschaft ist die, wobei der Betreffende (Liebhaber) zwischen der Hoffnung auf die Vereinigung (mit der Geliebten) und der Furcht (auf spröde Ablehnung zu stoßen) schwebt, so daß er ständig zwischen diesen beiden (seelischen Zuständen) hin und her getrieben wird" [W. 498; 'O. I 475]

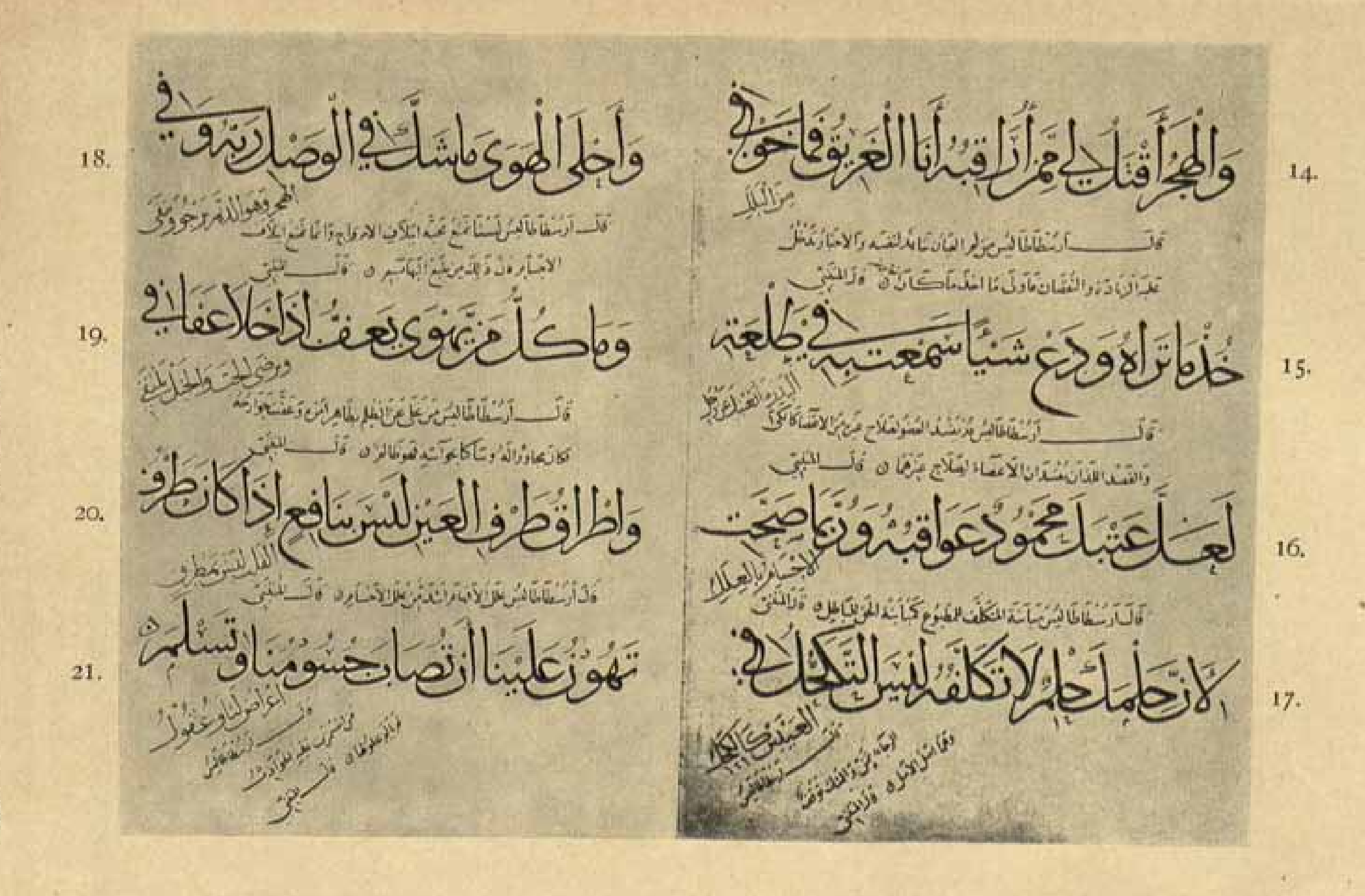
19. Aristoteles: Wir wehren nicht der geistigen Gemeinschaft sondern nur der körperlichen. Denn die letztere läuft auf das Naturell der Tiere hinaus.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Nicht jeder von Liebesleidenschaft Erfaßte hält sich, wenn er unter vier Augen ist [d. h. die Gelegenheit sich bietet], wie ich keusch zurück, und nicht jeder stellt die Geliebte zufrieden, (indem er sie schützt,) wenn die Pferde (im Kampf) aufeinanderprallen" [W. 499; 'O. I 476; Dr. 148 ob.].

20. Aristoteles: Wer nur rein äußerlich sich vom Unrechttun fernhält, in seinem (inneren) Empfinden aber dazu inkliniert, der ist (in Wirklichkeit) ein Unrechttuer.

---

1 Durch Antimon.



14. والهجر أقتل لي مما أراقبه أنا الغريق فما خوفي من البلل

15. خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

16. لعل عتبك محمود عواقبه وربما صحت الأجسام بالعلل

17. لأن حلمك حلم لا تكلفه ليس التكحل في العينين كالكحل

18. وأحلى الهوى ما شك في الوصل ربه وفي الهجر فهو الدهر يرجو ويتقي

19. وما كل من يهوى يعف إذا خلا عفافي ويرضي الحب والخيل تلتقي

20. وأطرق طرف العين ليس بنافع إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

21. تهون علينا أن تصاب جسومنا وتسلم أعراض لنا وعقول

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Allein den Blick niederzuschlagen, hat keinerlei Nutzen, wenn das Herz nicht auch dementsprechend gesinnt ist" [W. 504; ʿO. I 482; Dr. 148/9 u. f.].

21. Aristoteles: Die Krankheiten (Störungen) des Geistes sind schwerer als die des Körpers.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Gering dünkt es uns, so unser Körper getroffen werde, wenn nur unsere Ehre und unser Geist intakt bleiben"[1] [W. 522; ʿO. II 97].

22. Aristoteles: An wem (viele) Schicksalsschläge vorbeigegangen, den schmerzt ihr Eintreffen nicht mehr.

Motenabbi' [*Wāfir*]: „Hat sich der Mensch einmal daran gewöhnt, in (das Meer der) Schicksalsschläge einzutauchen, dann ist das Geringste (Belangloseste) für ihn, durch eine Wasserpfütze zu waten"[2] [W. 387; ʿO. II 20; Dr. 145 M.].

23. Aristoteles: Wer (lange) Überlegung auf (die Erledigung) einfache(r) Dinge verschwendet, der tut seinem Verstand Eintrag, und ebenso auch der, so — statt zu überlegen — (in komplizierten Dingen) blind drauflos handelt.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „(Unangebrachte) Generosität zu üben statt mit dem Schwert dreinzuschlagen, tut der *Muruwwa* ebenso Abbruch als dann mit Gewalt dreinzufahren, wo Generosität am Platze gewesen wäre" [W. 533; ʿO. I 200; Dr. 148 pu. f.].

24. Aristoteles: Das Auseinandersein in geistiger Beziehung ist trennender als das Auseinandersein in körperlicher (räumlicher) Beziehung.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Wer am meisten ermüdet (von denen)[3], so dich rufen, ist der, dem du keine Antwort gibst. Und der am meisten in Zorn Versetzte (أغيظ) von denen, so dich befehden, ist der, dem du nicht ähnelst" [W. 540; ʿO. II 103; Dr. 149/3 und 148/4].

25. Aristoteles: Dem Weisen zeigt seine Erkenntnis, daß über seinem Wissen noch ein Wissen ist. Und ob dieses Mehrs (bzw. dieses Mangels seinerseits) tut er ganz bescheiden. Der Dummkopf (Ungebildete) dagegen vermeint, er habe es (Wunder wie) weit gebracht, so daß er ob seines Wahns zu Fall kommt, während die Leute ihm (darob) mit Abneigung begegnen.

1 Vok. تُسْلَمُ (wie richtig ʿO.).

2 2. Hemistich = No. 45, 2. Hem.

3 Verbess. im Druck 148/4 „وأتعب".

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Den Andern gegenüber Stolz zu zeigen ist sonst mein Naturell nicht, nur daß jeder sich klug dünkende Narr mir verhaßt ist" [W. 540; 'O. II 103].

26. Aristoteles sagte eines Tags, als er einen hübschen Knaben erblickte und mit ihm sprach, doch ohne eine Spur von Wissen bei ihm zu gewahren: „Wie schön wäre das Haus, wenn nur ein Bewohner in ihm wäre!"[1]

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Äußerliche Schönheit bringt dem Manne keine Ehre ein, wenn nicht auch zugleich eine innere Schönheit im Handeln und im Charakter sich damit gepaart findet" [W. 561; 'O. I 485].

27. Aristoteles: Wenn die philosophisch gesinnten Seelen sich zu vergeistigen suchen, dann hängen sie sich an die höhere (überirdische) Welt und lassen die irdischen Neigungen (Sorgen) fahren, so daß sie keinem Ausgleiten[2] mehr ausgesetzt sind [Dr. 148 M.].

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „Die Annehmlichkeit des Lebens ist der Seele zu kostbar, zu begehrenswert und zu süß, als daß sie dessen überdrüssig würde" [W. 581; 'O. II 112; Dr. 149/5].

28. Aristoteles: Abspannung[3] und Überdruß greifen nacheinander im Körper Platz, und zwar weil den körperlichen Organen eine Schwäche anhaftet (von denen der Geist [selbst] frei ist).

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „Und sagt ein Scheikh ‚Weh!' [Pfui über die Welt], so heißt das nicht, daß ihm das Leben zuwider geworden (wäre), sondern nur, daß er seiner physischen Schwäche überdrüssig geworden" [W., 'O. ibd.].

29. Aristoteles: Die Welt frißt ihre Kinder und nährt die (in ihr neu) Geborenen.

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „Dauernd verlangt die Welt das, was sie (den Menschen) schenkt, wieder zurück. Ach wäre doch lieber ihre Freigebigkeit Geiz!" [W., 'O. ibd.].

30. Aristoteles: Geschieht das Tun der Dinge auf natürlich (-mechanisch)e Weise, so wird (es) niemand (beifallen,) sie darob zu loben. So die Sonne, die wegen ihrer Wärme- und Lichtspendung (von niemand) besonders gelobt wird.

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „Wieviele Dinge treten an dich heran, bei

---

1 D. h. eine leere Fassade (ohne Seele).

2 'O. „ملل".

3 Verb. im Druck الكلال statt الكلام.

22.

23.

24.

25.

26.

27.

28.

29.

denen du die darin Tätigen nicht lobst, sondern nur das Getane"[1] [W. 584; ʿO. II 119].

31. Aristoteles: Der Blick nach dem, was dem Menschen unlieb ist, macht das Herz krank.

Motenabbi' [*Ḫafîf*]: „Das Ertragen von Schädigungen und der Anblick des Schädigers ist eine Nahrung, die den Körper schwach macht" [W. 245; ʿO. II 374].

32. Aristoteles: Die Feigheit ist ein in der Seele des Furchtsamen (الجبان) verborgener Charakterzug. Ist er aber auf weitem Feld allein, dann zeigt er seine Herzhaftigkeit.

Motenabbi' [*Ḫafîf*]: „Ist irgendwo der Feigling allein (d. h. steht ihm kein Gegner gegenüber), dann verlangt es ihn nach Streit und (Zwei-)Kampf" [W. 587; ʿO. II 122].

33. Aristoteles: Etwas durch eigene Kraft [wörtl. das Siegreichsein] erreichen zu wollen, liegt im natürlichen (Prinzip) des Lebens[2]. Etwas durch Betteln jedoch erreichen zu wollen, ist ein Beweis der Lebensungeeignetheit [eigtl. „ist in der Natur des Todes"]. Und weil nun jede Seele gegen das letztere Abneigung hat[3], so sucht sie die Dinge [d. h. ihre Zwecke] aus eigener Kraft und nicht durch Betteln zu erlangen [Dr. 158/6 u.].

Motenabbi' [*Ḫafîf*]: „Wer etwas durch eigene Kraft und Stärke [eigtl. Sieg über den anderen] erreichen kann, der strebt nicht danach, die betreffende Sache durch Betteln zu erlangen" [W. 589; ʿO. II 125].

34. Aristoteles: Der (Kern des) Mensch(en) ist (das Innere,) der Träger des geistigen Lichtes und des natürlichen Verstandes, nicht aber die äußerliche Erscheinung, die sich den Augen zeigt" [Dr. 158 u.].

Motenabbi' [*Kâmil*]: „Wäre nicht der Geist, dann wäre auch das elendeste Raubtier[4] [weil körperlich stärker] der Ausgezeichnetheit näher als der [physisch ziemlich schwache] Mensch" [W. 594; ʿO. II 435].

35. Aristoteles: Die tierisch [d. h. rein materiell] gesinnten Seelen haben sich so sehr an das Zusammenleben mit den aus dem Staub

1 D. h. die Leistung.

2 Vgl. No. 85.

3 D. h. sich nicht selbst ein Zeugnis von der eigenen Lebensungeeignetheit ausstellen will.

4 Eigtl. „Löwe".

stammenden (irdischen) Körpern gewöhnt, daß ihnen darob die Trennung von ihnen schwer fällt. Die reinen (ideell gesinnten) Seelen jedoch verhalten sich gerade umgekehrt [Dr. 159].

Motenabbi' [*Ḫafîf*]: „Der Umstand, daß die Menschen sich an diese Welt (hienieden) gewöhnt haben, hat sie auf die Idee [zur Überzeugung] gebracht, daß der Tod bitter (zu) schmecke(n sei)" [W. 352; 'O. I 520].

36. Aristoteles: Es steht einem Wohlhabenden nicht [eigtl. übel] an, die Generosität zu lassen. Denn entsprechen diese beiden Eigenschaften[1] einander, so sind sie — trotz ihrer zwei (verschiedenen) Namen — wie Ein einzig' Ding.

Motenabbi' [*Ḫafîf*]: „Der Reichtum in der Hand eines gemeinen Kerls ist (dem natürlichen Empfinden) ebenso zuwider wie die Verarmung eines edlen Geistes" [W. 353; 'O. I 520].

37. Aristoteles: Der Weise gibt sich seinen natürlichen Instinkten (Trieben) nicht hin, weil er weiß, daß (das Vergnügen an) diese(n) doch nicht von Dauer sein kann [könne]. Der Ungebildete (naive Mensch) jedoch glaubt, dies(e) sei(en) immerwährend und er bleibe im ständigen Genusse desselben [derselben]. So macht den einen seine Überlegung unglücklich, während der andere in seiner Dummheit [Naivität] sich glücklich fühlt [Dr. 154 M.].

Motenabbi' [*Kâmil*]: „Der Verständige (Weise) ist auch in annehmlicher Lage (ob seiner Reflexion, daß alles vergänglich) unglücklich, während der Törichte auch in prekärer Lage glücklich ist" [W. 341; 'O. II 397].

38. Aristoteles: Durch die Geduld gegenüber den Widerwärtigkeiten im Kampf um die Macht erlangt man (zuletzt) die Auszeichnung [den Ruhm] der Führerschaft[2].

Motenabbi' [*Kâmil*]: „Die Ehre von Hochgestellten bleibt solang nicht vor Anwürfen sicher, bis (zu ihrem Schutze) einmal (gelegentlich) auch Blut vergossen wird" [W. 342; 'O. II 398].

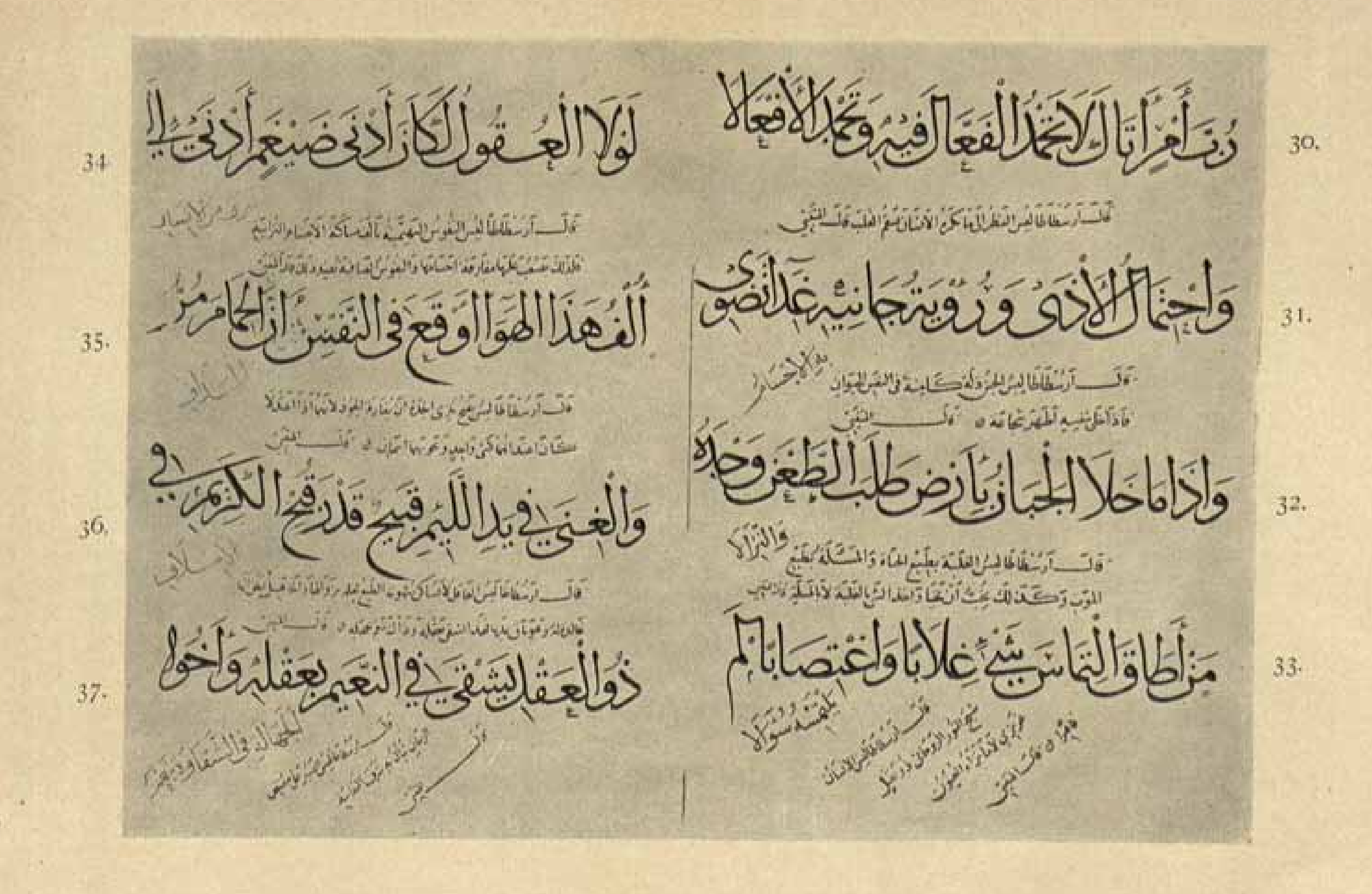
39. Aristoteles: Die Feindschaft eines Vernünftigen ist besser als die Freundschaft eines Narren [Dr. 154 u.].

Motenabbi' [*Kâmil*]: „Manche Feindschaft, die dir Nutzen gewährt, und manche Freundschaft, die nur Schaden und Schmerzen schafft" [W. 344; 'O. II 402].

---

1 الجدة والجود [Wohlhabenheit und Generosität].

2 'O. „*er-rijâse*" parallel „*en-nafâse*". Dr. Var „*es-sijâse*".


30. رب أمر أتاك لا تحمد الفعال فيه وتحمد الأفعالا
31. واحتمال الأذى ورؤية جانيه غذا تضوى
32. وإذا ما خلا الجبان بأرض طلب الطعن وحده والنزالا
33. من أطاق التماس شيء غلابا واغتصابا لم يلتمسه سؤالا
34. لولا العقول لكان أدنى ضيغم أدنى إلى
35. ألف هذا الهوا أوقع في النفس أن الحمام مر
36. والغنى في يد اللئيم قبيح قدر قبح الكريم في
37. ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو

40. Aristoteles: Unrecht zu tun, gehört zum Naturell der Menschen, von dem sie nur aus zwei Gründen Abstand nehmen: Entweder aus religiöser Scheu, d. h. aus Furcht vor der Abrechnung im Jenseits, oder aus Angst vor irdischer Strafe.

Motenabbi' [*Kāmil*]: „Die Neigung, Unrecht zu tun, gehört zum Charakter der Menschen. Siehst du aber, daß jemand sich davon zurückhält (Unrecht zu tun), so wisse, daß irgendeine besondere Ursache dafür vorliegen muß" [W. 342; 'O. II 398].

41. Aristoteles: Entsprechend den (geistigen) Bestrebungen sind auch die Sorgen [Dr. 156/6].

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „(Gerade) die ausgezeichneten Männer sind das Ziel (أغراض) für diese Zeit(läufte). Und sorgenfrei kann nur der leben, so keine höheren Interessen (Ziele) hat"[1] [W. 253; 'O. II 459].

42. Aristoteles: Laß dich durch die äußerliche Vollkommenheit eines Menschen nicht täuschen! Denn nur die Vollkommenheit von Naturell und Charaktereigenschaften sind es, auf die man sich verlassen kann. — Var. 'O.: Die äußere Schönheit der Menschen ist es nicht, die auf eine entsprechende innere Trefflichkeit [eigtl. Schönheit des Handelns] schließen ließe. — Var. Dr.: Die (äußerliche) Schönheit nützt dem Menschen nichts, wenn er tot von Empfinden gegenüber der Wissenschaft ist.

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Nicht mög' den Vergewaltigten (مُضَيَّمًا) die Schönheit [die Annehmlichkeit] seines Aufputzes[2] erfreuen! Denn möchte etwa der Begrabene an der Eleganz seines Leichentuches Gefallen finden?" [W. 255; 'O. II 462].

43. Aristoteles: Das Überschreiten der (für eine Sache gesetzten) Grenze bedeutet einen Mangel in der betreffenden [eigtl. begrenzten] Sache[3].

Motenabbi' [*Wāfir*]: „Wenn ich nach (من بعد)[4] der Erreichung der äußersten Grenze noch ein Mehr (zu) erreiche(n suche), so fällt in dieses Mehr meinerseits ein Mangel" [W. 138; 'O. I 246].

44. Aristoteles: Die unmittelbarste Nähe ist die Zuneigung der Herzen, auch wenn die Körper räumlich getrennt. Und (umgekehrt)

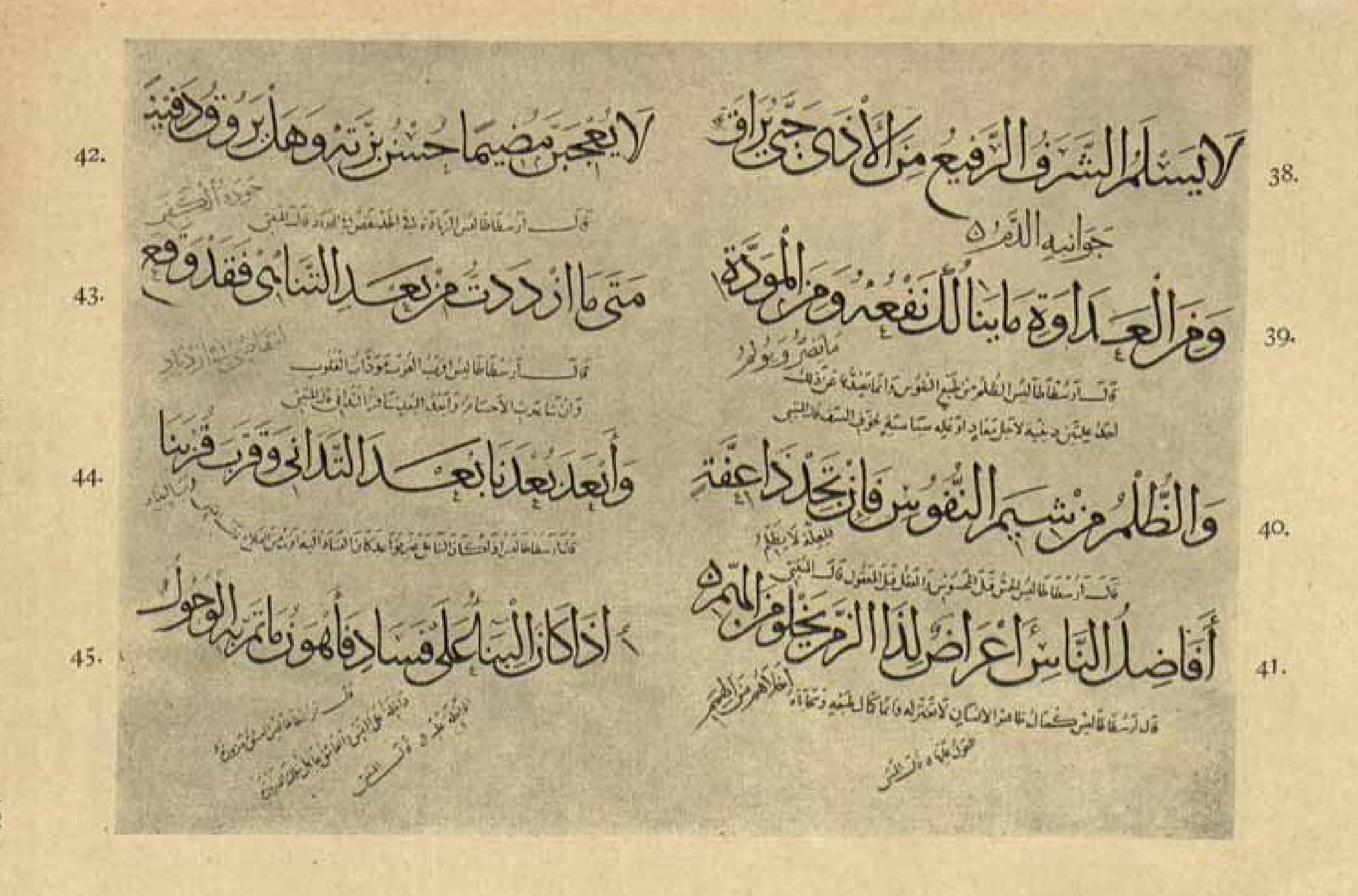
---

1 *Qāfije*: الفِطَن (wie alle Drucke).

2 D. h. wie er äußerlich erscheint und auftritt.

3 So z. B. das Eingießen von Wasser in ein volles Gefäß macht dieses nicht voller, sondern bringt es zum Überlaufen. — Ähnlich unser Sprichwort: „Allzu scharf macht schartig" usw.

4 So richtig die Hs. — Druck: في بعد.



38. لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق جوانبه الدم

39. ومن العداوة ما ينالك نفعه ومن المودة ما يضر ويؤلم

40. والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

41. أفاضل الناس أغراض لذا الزمن يخلو من الهم أخلاهم من الفطن

42. لا يعجبن مضيما حسن بزته وهل يروق دفينا جودة الكفن

43. متى ما ازددت من بعد التناهي فقد وقع انتقاصي في ازديادي

44. وأبعد بعدنا بعد التداني وقرب قربنا قرب البعاد

45. اذا كان البنا على فساد فأهون ما به الوجود

ist die größte Ferne die gegenseitige Antipathie, auch wenn die Betreffenden einander nahe sind [Dr. 156/6 u.].

Motenabbi' [*Wâfir*]: „Die zwischen uns (früher) vorhandene Entfernung hat (meine Reise zu dir[1]) ebenso entfernt als früher unsere gegenseitige «Nähe» fern gewesen[2] . . .“ [W. 139; ʿO. I 247].

45. Aristoteles: Ist ein Gebäude ohne feste Grundlagen, so ist sein völliger Ruin naheliegender als seine Wiederinstandsetzung [Dr. 156/3 u.].

Motenabbi' [*Wâfir*]: „Und die Wunde schwillt nach einiger Zeit wieder an, wenn «das Gebäude auf morschem Fundament steht» (d. h. wenn die äußerlich verharschte Stelle innen einen Krankheitsherd hat)“[3].

46. Aristoteles: Die Liebe ist ein Zwang, der sich der Seele mitteilt, während der Liebende von dieser Tatsache keine Kenntnis hat [Dr. 152 M.].

Motenabbi' [*Basîṭ*]: „Was den (die Welt) Liebenden Schaden tut, das ist der Umstand, daß sie in ihrer Leidenschaft diese nicht kennen noch verstehen“ [W. 668; ʿO. II 477].

47. Aristoteles: Zu den Erfordernissen kluger Politik gehört es, sich den Zeitläuften anzupassen . . .[4]

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Und jeder, so Wohltaten erweist, findet (Gegen-)Liebe wie auch jeder Ort, so Ehre emporsprossen läßt, als annehmlich gilt“ [W. 664; ʿO. I 131].

48. Aristoteles: Dinge, die der natürlichen Ordnung zuwiderlaufen, ändern sich schneller als das Wehen des Windes [Dr. 151 ob.].

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Von all' dem, was du tust, wandelt (verändert) sich am schnellsten das, was du deinem Naturell zuwider[5] [auf gekünstelte Art] durchzusetzen (zu erzwingen) suchst“ [W. 641; ʿO. I 276].

49. Aristoteles: Der Mensch, so sich am meisten Mühsal auf-

1 Vgl. den im *Dîwân* vorhergehenden Vers.

2 D. h. machte früher unsere gegenseitige „Nähe“ eine „Entfernung“ von so und soviel Parasangen aus, so ist jetzt diese Entfernung (von früher) ebenso viele Par. entfernt (d. h. hinter mir liegend).

3 So alle Drucke: *Tuḥfa* 156 u.; W. 142; ʿO. I 251. Die Hs. vermengt diesen Vers mit Nr. 22 bzw. 78.

4 Rest unsicher. Die Sentenz fehlt im Dr. und in ʿO.

5 Wörtl. „das künstliche Inswerksetzen einer Sache, wovon in deinem Naturell das Gegenteil ist“.

lädt, ist der, dessen Kraft (zum Ausführen) begrenzt und dessen Wissen [d. h. geistige Fähigkeiten] umfassend ist (sind)[1].

Motenabbi' [*Tawîl*]: „Und von allen Geschöpfen Gottes ist das am geplagtesten [eigtl. «am meisten abgemattet»], dessen Ziele hochgespannt sind, dessen Kraft[2] aber hinter seinen Wünschen zurückbleibt" [W. 642; 'O. I 278].

50. Aristoteles: Am schlimmsten ist der geprüft[3], so einen rühmlichen Namen, aber kein Geld besitzt[4].

Motenabbi' [*Tawîl*]: „Der hat keinen Ruhm in der Welt, so kein Vermögen besitzt; und umgekehrt hat der in der Welt kein Vermögen, so keinen Ruhm besitzt"[5] [W. ibd.; 'O. I 279].

51. Aristoteles: Durch die natürliche Veranlagung kommt *Adab* (schöne Bildung) zustande, nicht dadurch, daß man so und soviel Jahre mehr als ein anderer gelebt hat.

Motenabbi' [*Ḫafîf*]: „Liegt die Langmut (der Edelmut) nicht im Naturell eines Menschen, so bringt sie (ihm) der Umstand, daß er so und soviel Jahre älter ist (als ein anderer) auch nicht zustande" [W. 657; 'O. I 286].

52. Aristoteles: Vertrautheit (und Sympathie) resultiert (zuerst) aus den seelischen Faktoren, dann erst aus der körperlichen Berührung [Dr. 151 u.].

Motenabbi' [*Tawîl*]: „Ich suche zuerst mit jemand freundschaftliche Verbindungen anzuknüpfen[6], bevor ich die körperliche (materielle) Annäherung suche; erkenne ich doch des Betreffenden Seele (Gesinnung) aus seinen Taten und Worten" [W. 650; 'O. II 405].

53. Aristoteles: Alles, was einen Anfang hat, muß notwendigerweise auch ein Ende haben [Dr. 155/3].

Motenabbi' [*Kâmil*]: „Sei froh und guter Dinge! Denn jedwed' Ding[7] muß einmal ein Ende haben, wie es auch einmal einen Anfang gehabt" [W. 266; 'O. II 201].

---

1 D. h. dessen Pläne hochfliegend und dessen Kräfte unzulänglich sind.

2 W. (falsch) „وَجْدُهُ" statt „وُجْدُهُ".

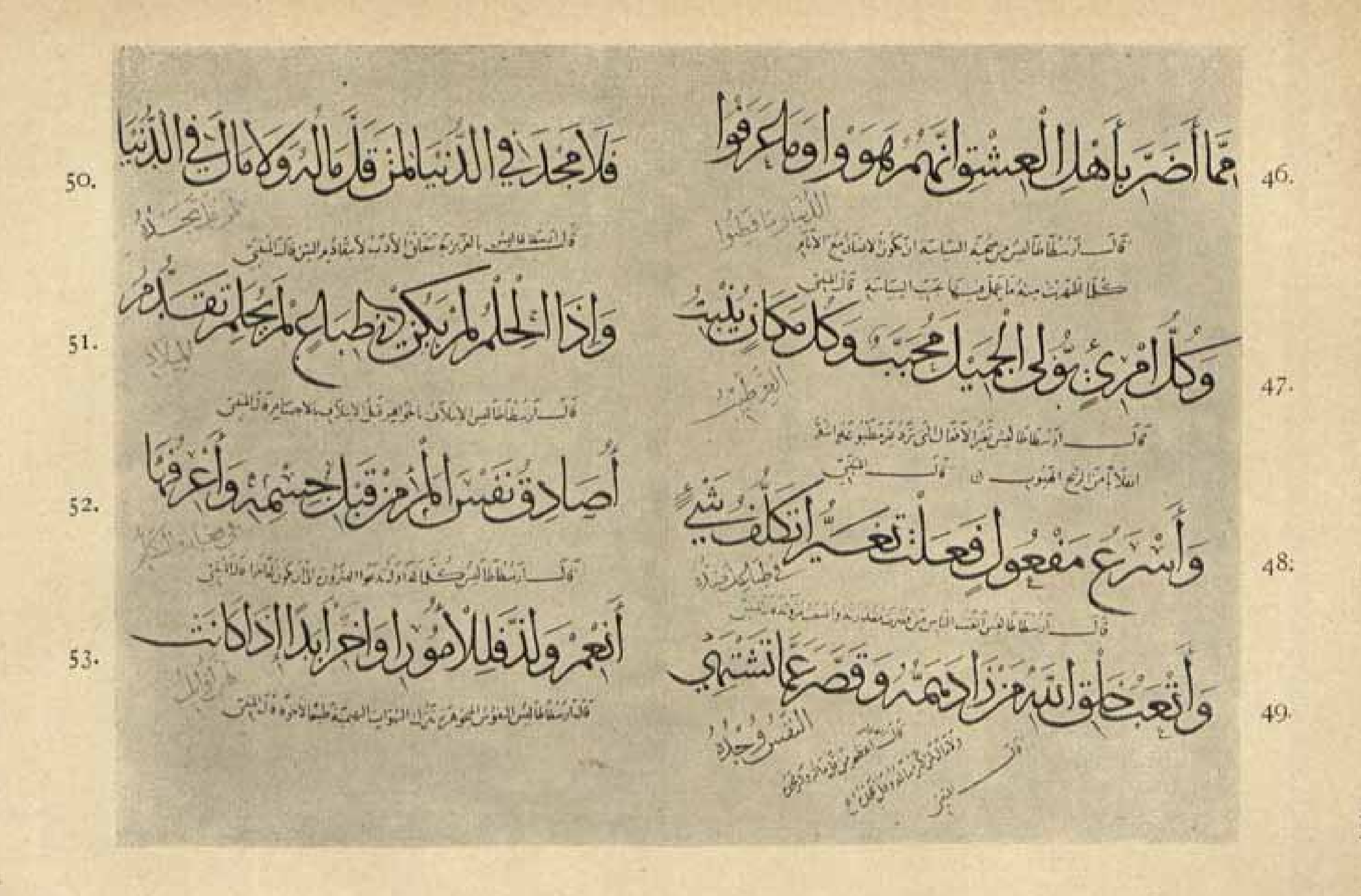
3 Druck: أعظم الناس محنة.

4 Der also der Forderung „noblesse oblige" nicht nachkommen kann.

5 W.: Wer mit Hilfe seines Geldes (durch Freigebigkeit, Wohltätigkeit usw.) keinen Ruhm zu erwerben trachtet, das ist gerade so, als sei er ein armer Teufel ohne einen Heller.

6 Dr. (unrichtig) اصادف.

7 Hier (im Zusammenhang) natürlich „Kummer, Leid" im Sinne von „auf Regen folgt Sonnenschein" (الفرج بعد الشدّة).


46. ومما أضر بأهل العشق أنهم هووا وما عرفوا
47. وكل امرئ يولي الجميل محبب وكل مكان ينبت
48. وأسرع مفعول فعلت تغيرا تكلف شيء
49. وأتعب خلق الله من زاد همه وقصر عما تشتهي
النفس وجده
50. فلا مجد في الدنيا لمن قل ماله ولا مال في الدنيا
51. وإذا الحلم لم يكن في طباع لم يحلم تقدم
52. أصادق نفس المرء من قبل جسمه وأعرفها
53. أنعم ولذ فللأمور أواخر أبدا إذا كانت

54. Aristoteles: Die geistig gerichteten Seelen lassen von den tierischen (sinnlichen) Instinkten aus ihrem Naturell heraus — und nicht aus Furcht — ab.

Motenabbi' [*Kāmil*]: „Und es betrachtet jedes hübsche Weib meine Tugend, Lauterkeit und Geradheit als ihre (unbequemen) Nebenbuhlerinnen [1]. (2) Dies sind die drei Eigenschaften, die mich hindern, unter vier Augen von ihrer Gunst Gebrauch zu machen, nicht etwa die Furcht vor (allenfalsigen) Konsequenzen" [W. 279; 'O. I 158 f.].

55. Aristoteles: Wenn die Seelen in ihren Begierden und Wünschen nicht freie Bahn haben, so ist ihr Leben gleich dem Tod und ihre Existenz gleich ihrer Nichtexistenz.

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „Niedrig ist, wer einem Geringen sein bißchen Leben(sunterhalt) neidet [2]; ist doch manchmal (selbst) der Tod leichter (zu ertragen) als (solch') ein elendes Leben" [W. 245; 'O. II 374].

56. Aristoteles: Der Unterschied zwischen Langmut (*ḥilm*) und Ohnmacht (*'aǧz*) ist der, daß die erstere immer mit der Macht (d. h. der Fähigkeit, zuzugreifen) gepaart sein muß, während hinter der letzteren nichts steht. Deshalb hat der (zur Durchsetzung seines Willens) Ohnmächtige kein Recht auf das Prädikat eines Langmütigen [3].

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „(All') die Langmut, hinter der keine wirkliche Macht (zuzupacken) steht, ist nur ein (leerer) Aushängeschild, zu dem die gemeinen Kerle Rekurs nehmen" [4] [W. 245; 'O. II 375].

57. Aristoteles: Eine niedrige Seele fühlt den Schmerz der Erniedrigung nicht; eine edle Seele dagegen wird durch das geringste Wort schon verletzt und aufgerührt [Dr. 155 pu.].

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „Wer in elender Lage lebt, den drückt die Geringschätzung (und Demütigung) wenig. Gerade so ist auch der Tote, dem keine Verletzung mehr wehe tut" [W. und 'O. ibd.].

58. Aristoteles: Der (leibliche) Tod ist für die Geister (der Beginn) ihr(es) wahren Leben(s) und das Aufhören ihrer irdischen Exi-

1 Die sie hindern, nach ihrem Wunsche mit mir ungestört und vertraut zusammen zu sein.

2 Vok.: يَغْبِط.

3 Diese Differenzierung findet sich besonders in Hinsicht auf die Vergebung (*'afw*), die man einem Feinde gewährt; sei es aus Nachsicht, so daß man von seiner Macht keinen Gebrauch macht (*ḥilm*), bzw. aus Ohnmacht (*'aǧz*), ihn strafen zu können.

4 D. h. die, so zu ernsthaften Taten ohnmächtig sind, geben gern ihre Unfähigkeit (energisch zuzugreifen) als Langmut aus (um so aus der Not eine Tugend zu machen).

stenz ihr wirkliches Sein[1], weil sie sich damit ihrer [d. h. der ätherischen] Welt anschließen.

Motenabbi' [*Mutaqārib*]: „Als suchtest du durch die Armut den Reichtum und durch den Tod im Kampfe das ewige Leben" [W. 209; ʿO. I 256].

59. Aristoteles: (Er bedarf des) sinnlichen (Aufnahme-)Organs vor (d. h. zum Zustandekommen) der Empfindung[2] und des Verstandes vor (d. h. zum Erwerb) geistiger Kenntnisse [Dr. 156/9].

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Ein Dummkopf ohne (Geist und) Herz bedarf nicht mehr der schönen Bildung als ein Esel ohne Kopf eines Stricks (Halfter)" [W. 254; ʿO. II 460].

60. Aristoteles: Dreien mußt du mit Ungerechtigkeit begegnen, sollen sie dir nicht selbst solche zufügen, nämlich deinem Kind, deinem Knecht und deinem Weib. Denn diese in Zucht (und Ordnung) halten, heißt [bedingt], ihnen (bisweilen) Unrecht zuzufügen [Dr. 154 u.].[3]

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Zur Langmut (*ḥilm*) gehört es, daß du gelegentlich auch von Grobheit Gebrauch machst, wenn nämlich durch die Langmut (gelinde Behandlung)[4] deinerseits die Wege der Ungerechtigkeit (der anderen dir gegenüber) sich breit öffnen" [W. 316; ʿO. II 388].

61. Aristoteles: Wollte man nicht durch Geld (Geschenke) die Freunde beschützen und den Feinden zu Leibe gehen, wozu wäre dann sonst der irdische Besitz nütze?" [Dr. 151 pu.][5].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Wozu sonst willst du die Welt als dazu, einen Freund zu erfreuen oder einen Übeltäter zur Strafe zu ziehen?" [W. 654; ʿO. II 410].

62. Aristoteles: Die ärgste Ungerechtigkeit ist der Neid deines Knechts, dem du Wohltaten erwiesen, auf dich[6] [Dr. 152 ob.].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Und die Ungerechtesten sind die, so auf den neidisch sind, dessen Wohltaten sie sich zu erfreuen haben" [W. 665; ʿO. I 132].

63. Aristoteles: Den Tagen des Lebens kommt ebensowenig Furcht als den Tagen der Widerwärtigkeiten [Prüfungen] Dauer zu [Dr. 152/6][7].

---

1 So der Druck, dessen Text umgestellt: die Sentenz fehlt in ʿO.

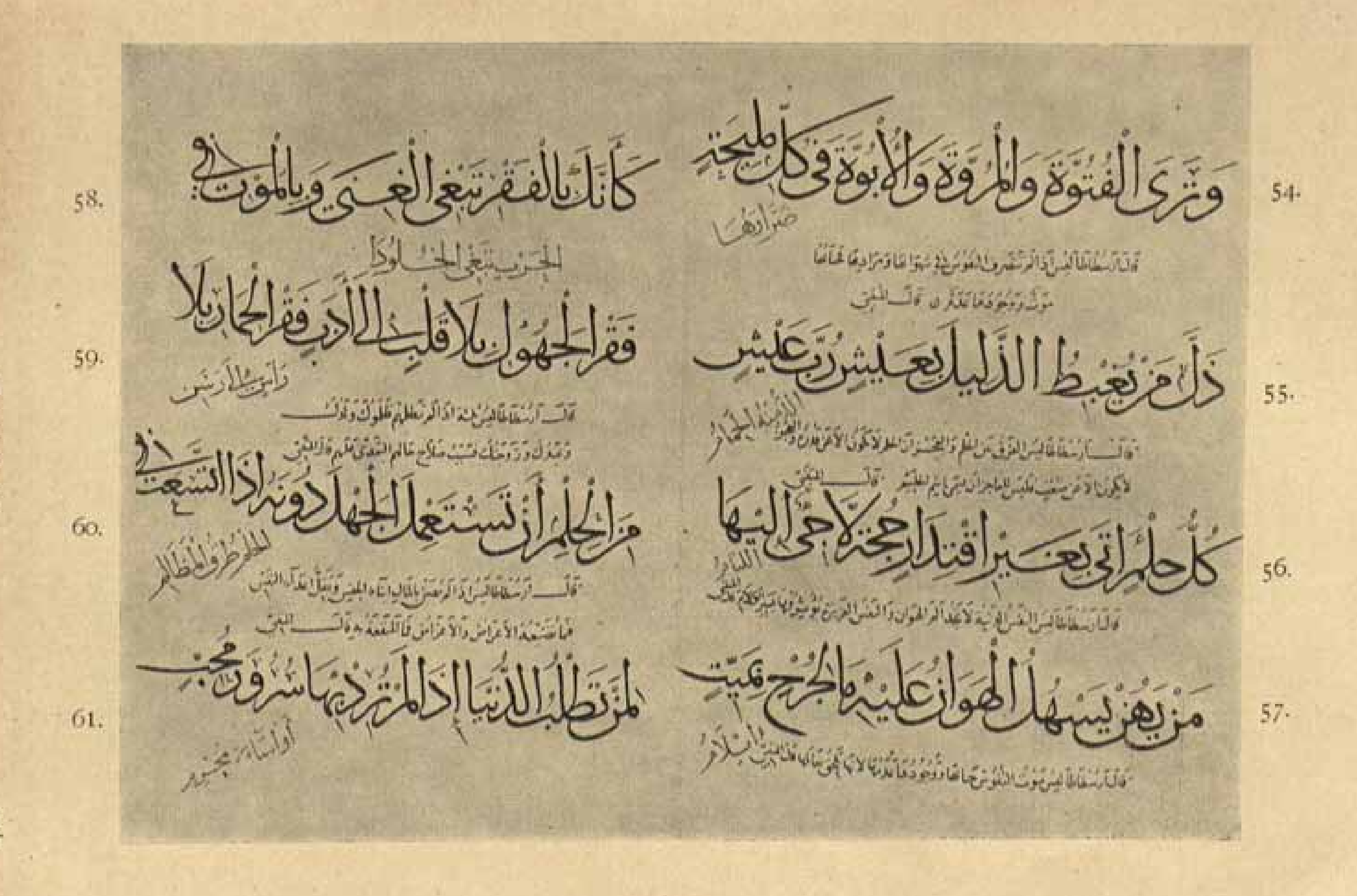
2 ʿO. المحسوس.   3 Vgl. HANS BAUER, *Islam. Ethik* II 75 u.

4 Dr. falsch „في الظلم".

5 Übers. nach Druck und ʿO. II 410/8.

6 Übers. nach ʿO. I 132/4 f. „حسد عبدك . . . لك".

7 Druck analog ʿO. II 477/8.


54. وترى الفتوة والمروة والأبوة في كل مليحة
ضراتها
55. ذل من يغبط الذليل بعيش رب عيش
أخف منه الحمام
56. كل حلم أتى بغير اقتدار حجة لاجئ إليها
اللئام
57. من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت
إيلام
58. كأنك بالفقر تبغي الغنى وبالموت في
الحرب تبغي الخلودا
59. فقر الجهول بلا قلب إلى أدب فقر الحمار بلا
رأس إلى رسن
60. من الحلم أن تستعمل الجهل دونه إذا اتسعت في
الحلم طرق المظالم
61. لمن تطلب الدنيا إذا لم ترد بها سرور محب
أو إساءة مجرم

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Begegne deiner Zeit nicht anders als mit Unbekümmertheit, so lange Leib[1] und Seele deinerseits zusammenhalten" [W. 668; ʿO. II 477].

[63a. Aristoteles: Die Zeitläufte lassen weder Freud' noch Leid fortbestehen. Dem Vergangenen jedoch nachzutrauern, heißt nur zwecklos sein Leben[2] vergeuden [Dr. 152 M.]].

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Und weder dauert[3] die Freude über das, wodurch du beglückt worden, noch bringt auch der Kummer das Vergangene je wieder zurück" [W.; ʿO. ibd.].

64. Aristoteles: Lassen sich die Handlungen nicht von all' den tadelnswerten Begleiterscheinungen freihalten, so ist (selbst) die Wohltat mit Schädigung (Übeltat) gleichbedeutend[4] [Dr. 151/3].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: Zeigt sich die Freigebigkeit nicht von allen Mängeln frei, so verdient man sich weder mit ihr Lob noch bleibt auch das Vermögen dabei erhalten" [W. 624; ʿO. II 512].

65. Aristoteles: Die Furcht vor dem Eintreffen eines Übels, bevor noch dessen Termin gekommen, ist eine Charakterschwäche [Dr. 153/1].

Motenabbi' [*Ḫafīf*]: „Und wenn es schon kein Entrinnen vom Tode gibt, so ist es (ein Zeichen von) Charakterschwäche[5], sich feige zu zeigen" [W. 672; ʿO. II 482].

66. Aristoteles: Der Unfähigste der Unfähigen ist der, so für seine Mängel Abhilfe schaffen könnte, aber es [aus Bequemlichkeit usw.] nicht tut [Dr. 153 M.].

Motenabbi' [*Wāfir*]: „Und nicht sah ich (je) unter den Mängeln (Fehlern) der Leute (einen schlimmeren) als den, daß Leute, die sich vervollkommnen könnten, dies unterlassen" [W. 677; ʿO. II 413].

67. Aristoteles: Die umsichtige Überlegung (ʿO. استبصار) der Weisen steht im Gegensatz zu den Wünschen der Toren. Und ein Zustand, von dem der Kluge nichts wissen will, kommt dem Toren so verlockend vor, daß er jenem drob Neid entgegenbringt [Dr. 153 M.].

1 *Qāfije* „بَدَنُ".

2 Dr.: للعمر; ʿO. II 477 M.: العقل.

3 ʿO. يدوم.

4 Übers. nach Dr. und ʿO. — Hs. lückenhaft. Von der Sentenz des A. (63a) geht sie auf den Vers des Mot. (64) über.

5 Wörtl. „Unfähigkeit".

Motenabbi' [*Basīt*]: „Was habe ich nicht alles von der Welt erlitten! Aber das Merkwürdigste dabei ist noch der Umstand, daß ich ob eines Zustands, der mich zum Weinen bringt, noch beneidet werde" [W. 693; 'O. I 291 f.].

68. Aristoteles: Wer mit dem Auge der Überlegung um sich schaut und die Konsequenzen der Dinge vor ihrem Eintreffen sich vergegenwärtigt, der weiß sich zu fassen, wenn sie zur Tatsache werden[1] [Dr. 157 M.].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Ich erkannte die Zeitläufte, bevor sie noch uns (ihre Widerwärtigkeiten) über den Kopf brachten. Und als sie dann wirklich eintrafen, da mehrte (dieser Schicksalsschlag) mein Wissen um sie nicht"[2] [W. 260; 'O. II 382].

69. Aristoteles: Die Erreichung des Ziels in der Erlangung der Wünsche ist (das) schwierig(ste der Dinge). Der Allerunfähigste ist jedoch der, so nicht seine ganze Energie zum Verfolg seines Zieles einsetzt[3] [Dr. 157].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Wenn mein Entschluß von einem Ziel abläßt, aus Furcht, es sei zu fernliegend [d. h. zu schwierig zu erreichen], so wird auch schließlich eine (durchaus) mögliche Sache, für die man keinen Entschluß aufzubringen weiß, zu einer äußerst abliegenden" [W. 264; 'O. II 386].

70. Aristoteles: Die erste Stufe des *faḍl* (der Rühmlichkeit) ist (die Eigenschaft), den Tadel (gegen andere) zu lassen. Und dann: Mit dem Lob (gegen andere) nicht zu sparen [Dr. 157 u.].

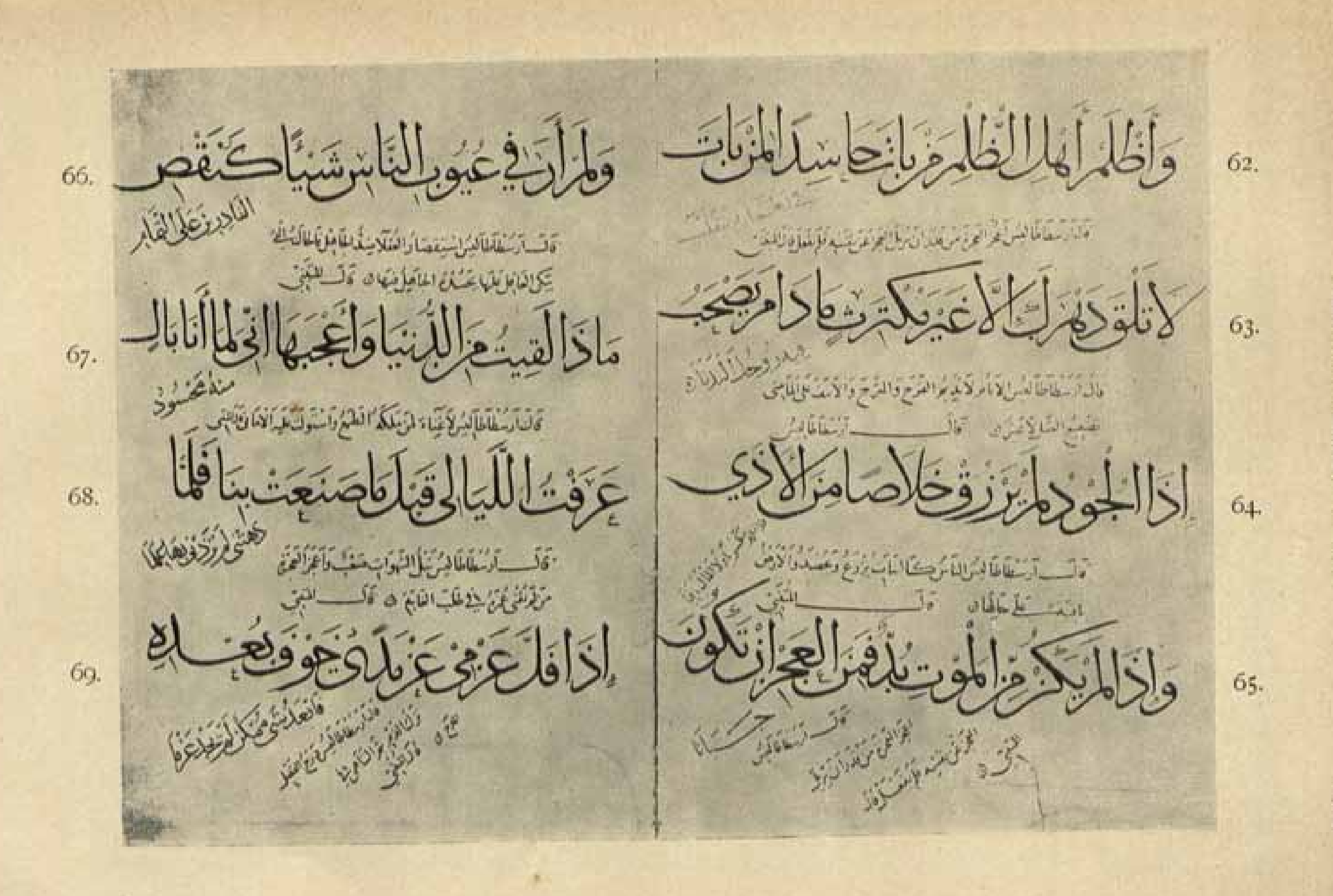
Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Und von mir (مِنّي) profitierten die Leute all' die außerordentlichen (Gedichte). Und möchten sie doch wenigstens (mir) damit vergelten[4], daß sie (mich) mit ihrem Tadel verschonten, wenn schon auf ein Lob ihrerseits nicht zu hoffen ist" [W. 314; 'O. I 271].

71. Aristoteles: Wer es nicht versteht, sich im Leben Freuden zu verschaffen, der geht nicht nur derselben verlustig, sondern büßt auch (schließlich) die Fähigkeit dazu ein [Dr. ibd.].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Laß die Seele sich (an ihren Wünschen) gütlich tun, bevor sie von hinnen scheiden muß. Denn auseinander-

---

1 Übers. nach Dr. und 'O. II 382/4 u.
2 D. h. da war es gerade so, wie ich voraus geahnt.
3 Übers. nach 'O.
4 Wörtl. „Vergeltet . . ."


62. وأظلم أهل الظلم من بات حاسدا لمن بات
63. لا تلق دهرك إلا غير مكترث ما دام يصحب
64. إذا الجود لم يرزق خلاصا من الأذى
65. وإذا لم يكن من الموت بد فمن العجز أن تكون
66. ولم أر في عيوب الناس شيئا كنقص
67. ماذا لقيت من الدنيا وأعجبها أني بما أنا باك
68. عرفت الليالي قبل ما صنعت بنا فلما
69. إذا فل عزمي عن مدى خوف بعده

gehen müssen ja (einmal) die beiden Nachbarn [d. h. Seele und Körper], deren Haus das Leben (العُمْر) ist" [W. 284; 'O. I 366].

72. Aristoteles: Wer sich nicht über den Rang (Stand) des Ungebildeten erhebt [d. h. sich zu ihm herabläßt], der gibt diesem damit Rang (und Macht) über sich.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Wenn dich deine Vorzüge nicht darüber erheben, einem gewöhnlichen Kerl für ein Geschenk zu danken[1], so (wisse, daß) der (schließliche) Vorzug dem gebührt, welchem der Dank abgestattet wird" [W. 285; 'O. I 367].

73. Aristoteles: Wer seine Krankheit nicht kennt, gelangt auch nicht zu ihrer Heilung [Dr. 150/7].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Wie mancher, der über mich in Unkenntnis ist und dabei seine eigene Unkenntnis nicht einmal kennt, wie er auch nichts davon weiß, daß mir seine Unkenntnis über mich recht wohl bekannt ist" [W. 50; 'O. II 145].

74. Aristoteles: Geistiger Mangel ist schlimmer als materieller Mangel.

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Die Magerkeit [d. h. Unzulänglichkeit] meines Lebens mag darin bestehen, daß [d. h. wenn] es mit meiner (vornehmen) Gesinnung unzulänglich bestellt ist, nicht aber darin, daß mein (materielles) Auskommen knapp ist" [W. 52; 'O. II 147].

75. Aristoteles: Ein vernichtender Schicksalsschlag in großen Dingen ist gerade so wie der in kleinen Dingen [Dr. 150/8 u.].

Motenabbi' [*Wāfir*]: „Ob einer geringfügigen Sache den Tod zu kosten, ist ebenso (bitter) als wenn es um einer wichtigen Sache willen geschieht" [W. 338; 'O. II 394].

76. Aristoteles: Wer sich nur ums Essen, Trinken und sinnliche Genüsse kümmert, der steht auf dem Niveau der Tiere, weil diese — läßt man ihnen volle Freiheit nach ihrem Willen[2] — sich ausschließlich damit abgeben.

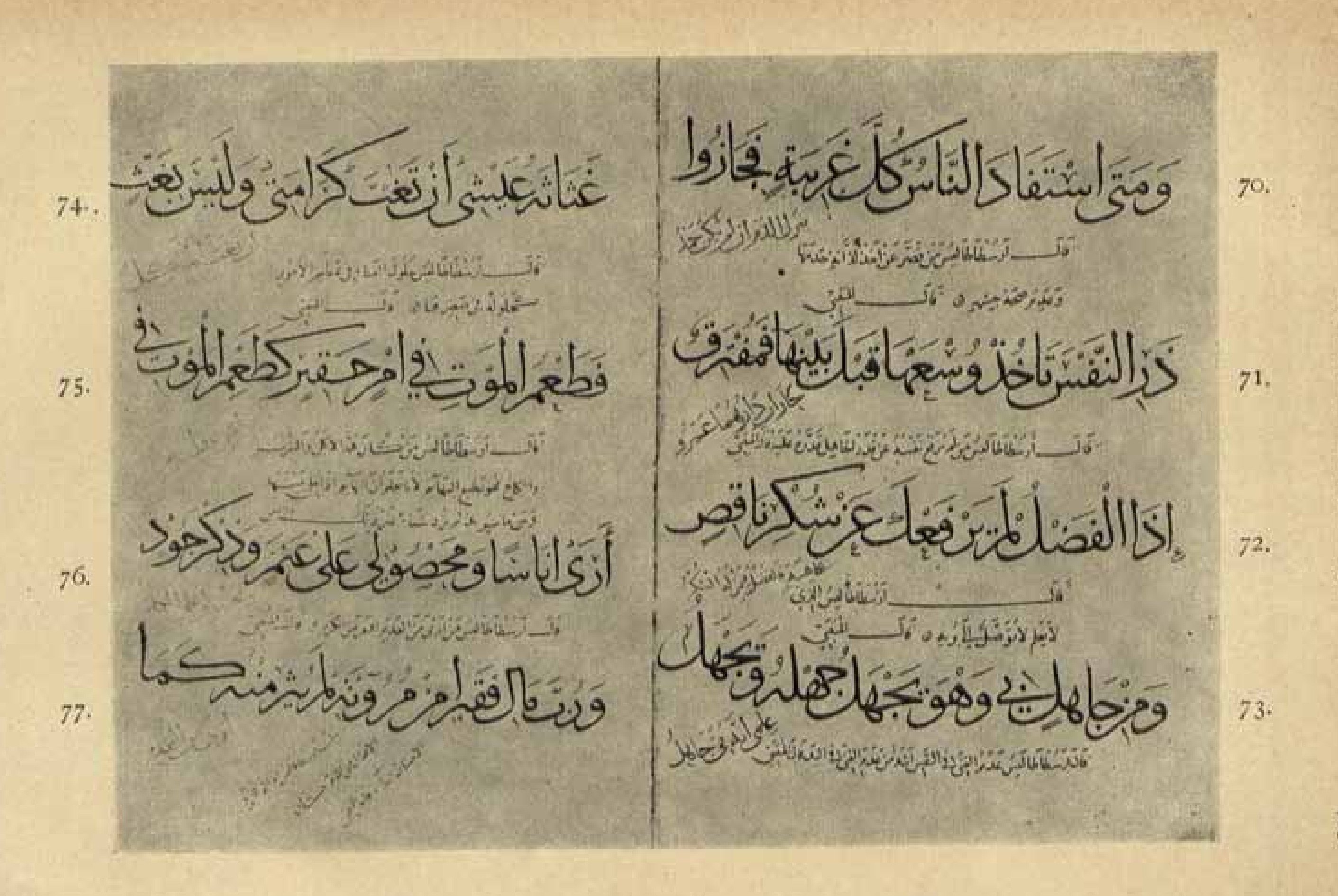
Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Ich sehe Leute, — die sich aber bei näherer Prüfung meinerseits als nichts mehr denn Vieh entpuppen — und höre von Edelmut sprechen — der aber bei näherem Zuschauen aus nichts mehr als bloßen Worten besteht" [W. 55; 'O. II 336].

77. Aristoteles: Wer nach der Armut reich geworden [d. h. ein

---

1 D. h. wenn du dir soviel vergibst, von einem gewöhnlichen Kerl Geschenke zu akzeptieren, für die du hernach ihm danken mußt.

2 'O. تريده.



70. ومتى استفاد الناس كل غريبة فجازوا

71. ذر النفس تأخذ وسعها قبل بينها فمفترق

72. إذا الفضل لم يرفعك عن شكر ناقص

73. ومن جاهل بي وهو يجهل جهله ويجهل

74. غثاثة عيشي أن تغث كرامتي وليس بغث

75. فطعم الموت في أمر حقير كطعم الموت في

76. أرى أناسا ومحصولي على غنم وذكر جود

77. ورب مال فقيرا من مروته لم يثر منه كما

Parvenü], wird (immerdar) der inneren Vornehmheit entbehren [Dr. 150 ult.] [1].

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Und (ferner sehe ich) Reiche (رُبَّ مال), die jedoch an *Muruwwa* (Edelmut) arm, die also nur materiell, aber nicht ideell vorwärts [eigtl. aus dem Mangel heraus] gekommen sind" [W. 56; 'O. II 336].

78. Vgl. Nr. 45.

79. Aristoteles: Mit der Entsendung des Pfeils der Umsicht wird das Zustandekommen eines wirklichen Entschlusses (العزم) erreicht [Dr. 157 ob.].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Er besitzt soviel Umsicht, daß, wollte er sich selbst ihrer entäußern, ihn auch sein Verzicht auf die Umsicht zur Umsicht veranlaßte [2]" [W. 132; 'O. II 347].

80. Aristoteles: „Gleich und Gleich gesellt sich gern" wie (umgekehrt) die Gegensätze sich einander fern halten.

Motenabbi' [*Wāfir*]: „Gleich und Gleich gesellt sich gern. Am meisten jedoch gleichen sich in dieser Welt die Spitzbuben" [W. 162; 'O. II 359].

81. Aristoteles: Der findet kein Vergnügen am Leben, welcher nicht frei seinen Neigungen folgen und seinen Willen durchsetzen kann [3].

Motenabbi' [*Kāmil*]: „(Ein Mann,) dem das Leben und seine Annehmlichkeiten erst dann [4] zusagen, wenn er seine Ziele durchsetzen kann" [W. 115; 'O. I 322].

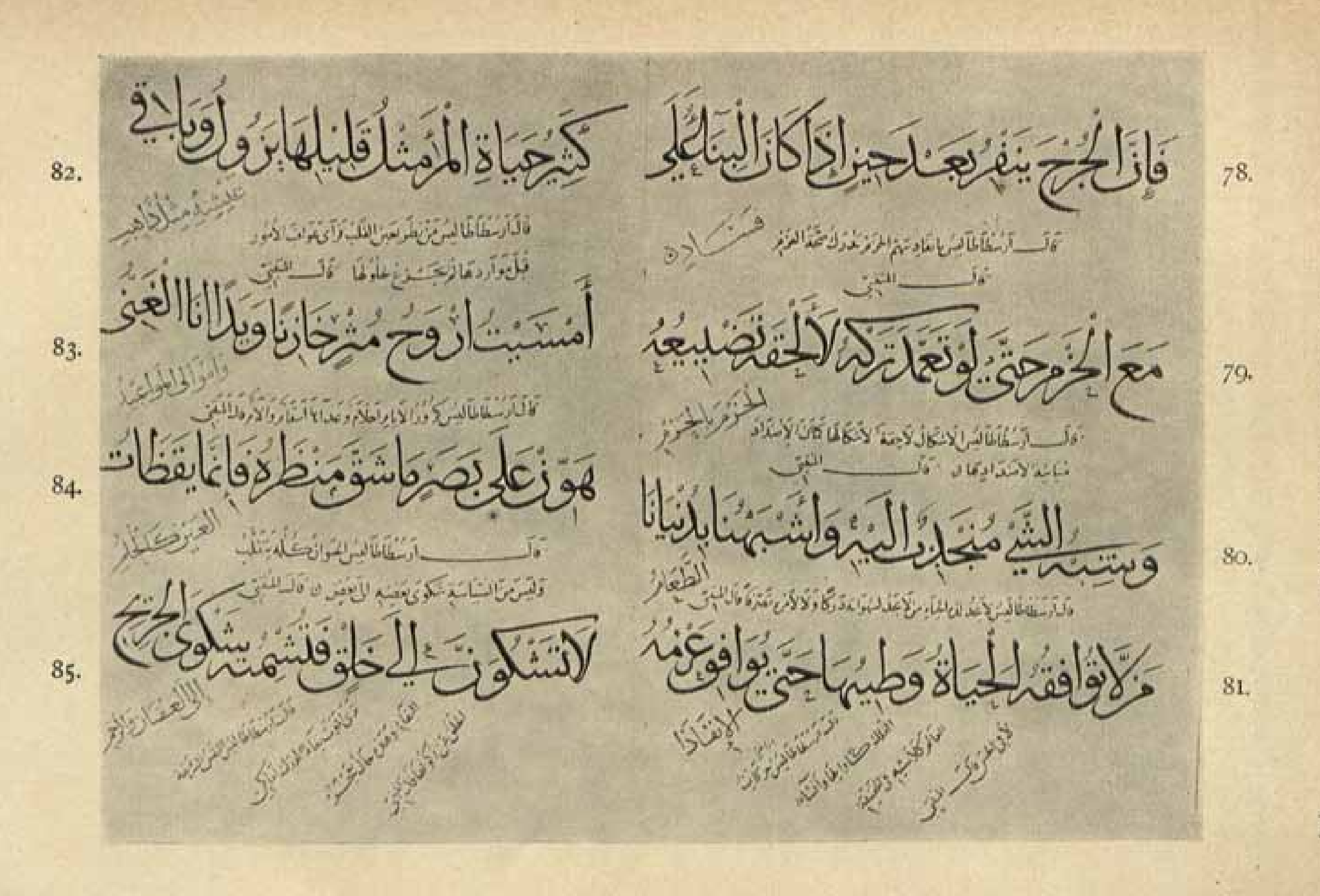
82. Aristoteles: Das Ende der Bewegung des Firmaments ist wie sein Anfang. Und der Entstehung[sprozeß] der Schöpfung ist — wenn auch nicht der sinnlichen Wahrnehmung nach — doch in Wirklichkeit gleich dem Vernichtung[sprozeß].

Motenabbi' [*Ṭawīl*]: „Ein langes Leben ist für den Menschen wie ein kurzes; muß es doch einmal ein Ende nehmen. Und ist ja auch das vom Leben Verbleibende gleich dem bereits Vergangenen" [W. 329; 'O. I 109].

83. Aristoteles: Keinen Reichtum hat der, so von der (Hab-) Gier besessen ist und sich von (schrankenlosen) Wünschen tragen läßt [Dr. 153/8 u.].

---

1 Vgl. dazu auch meine (*Pseudo-*)*Ǧāḥiẓ-Übers.* I 159 ob. (nebst Note 1 und 2).
2 Bzw. „daß auch sein Verzicht auf die Umsicht von Umsicht begleitet wäre".
3 Vgl. Nr. 55. 4 Lies لا statt إلا.



78. فان الجرح ينفر بعد حين اذا كان البناء على فساد

79. مع الحزم حتى لو تعمد تركه لألحقه تضييعه الحزم بالحزم

80. وشبه الشيء منجذب اليه واشبهنا بدنيانا الطغام

81. من لا توافقه الحياة وطيبها حتى يوافق عزمه الإنفاذا

82. كثير حياة المرء مثل قليلها يزول وباقي عيشه مثل ذاهب

83. أمسيت أروح مثر خازنا ويدا انا الغني وأموالي المواعيد

84. هون على بصر ما شق منظره فانما يقظات العين كالحلم

85. لا تشكون الى خلق فتشمته شكوى الجريح الى العقبان والرخم

Motenabbi' [*Basîṭ*]: „Ich bin der Reiche, der am meisten Ruhe hat, insofern weder (m)ein Schatzmeister noch auch ich selbst [um die Aufbewahrung des Reichtums] Sorge zu tragen hat (habe); besteht dieser (doch lediglich) aus (leeren) Versprechungen" [W. 693; 'O. I 292].

84. Aristoteles: Der Wandel der Zeitläufte ist (gleich bloßen) Traumbilder(n) und die aus ihnen zu gewinnende Nahrung (letzten Endes) nur Schmerzen und Leid.

Motenabbi' [*Basîṭ*]: „Kümm're dic hnicht viel darum [d. h. miß dem nicht viel Wichtigkeit bei], was dein Blick an Widerwärtigkeiten (in der Welt) sehen muß; denn was du wachen Auges siehst, ist auch nicht (viel) mehr als Traumgebilde" [W. 722; 'O. II 425].

85. Aristoteles: Die Lebewesen suchen sich alle durch Kraft durchzusetzen [1]; darum ist es nicht geraten (d. h. unklug), sich gegenseitig sein Leid zu klagen [Dr. 153 pu.].

Motenabbi' [*Basîṭ*]: „Klag' nicht Andern dein Leid [2], so daß du bei ihnen darob Schadenfreude erwecktest. Wäre es ja bloß die Klage des (auf dem Schlachtfeld) Verwundeten zu den Raben und Geiern" [W. und 'O. ibd.].

86. Aristoteles: Die edlen Seelen sehen in dem Tod ihre Fortdauer, indem sie durch ihn den Platz der Ewigkeit [3] (d. h. das Paradies) zu erlangen hoffen. Aber freilich ist das eine Überzeugung, zu der sich die meisten Menschen nicht aufschwingen können [Dr. 154/3].

Motenabbi' [*Basîṭ*]: „[Gepriesen sei der Schöpfer meiner Seele! d. h.] Wie merkwürdig, daß diese an Dingen Gefallen findet, die andere Seelen als äußerst schmerzverursachend empfinden" [W. 723; 'O. II 426].

87. Aristoteles: Wer sich im Leben mit (leeren) Hoffnungen abspeisen läßt, der stirbt, ohne das von ihm sich gesteckte Ziel erreicht zu haben [Dr. 158/3].

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Es täuscht uns diese Zeit mit ihrem Versprechen und foppt uns mit dem in ihrer Hand befindlichen Gut [ohne es uns zu geben]" [W. 757; 'O. I 311].

---

1 Vgl. Nr. 33.

2 Dr. 154/2 ولا تشكُ.

3 Dr. u. 'O. „لدركيها أماكن". Vgl. auch Nr. 58.

88. Aristoteles: Auf Grund seiner geistigen Einsicht betrachtet der Mensch die Dinge. Der Vernünftige sieht diese nur ihrer Wirklichkeit gemäß. Der niedrig Gesinnte dagegen findet in ihnen das Spiegelbild seines eigenen (gemeinen) Charakters [Dr. 155/6 u.].

Motenabbi' [*Wâfir*]: „Wer einen kranken und bittern Mund(geschmack) hat, der findet darob selbst das süße Wasser bitter" [W. 220; ʿO. II 183][1].

89. Aristoteles: Liegt die Krankheit der Seele am (im) Leben, so liegt ihre Heilung im Tode [Dr. 150/4].

Motenabbi' [*Wâfir*]: „Du hast von einer Krankheit durch eine andere Heilung gesucht[2]. Aber das, worin du dir Heilung zu verschaffen vermeint, ist gerade das, was dich der verderblichsten Krankheit aus(ge)setzt (hat)" [W. 802; ʿO. II 13].

90. Aristoteles: Wer sein Leben damit verbringt, aus Furcht vor dem Mangel Geld aufzuspeichern, der überantwortet sich gerade damit dem Mangel[3] [Dr. 150/1].

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Wer die Stunden seines Lebens nur damit verbringt, Geld zu sammeln (aufzuspeichern) — und zwar aus Furcht, (später) Mangel (und Armut) leiden zu müssen — der arbeitet gerade der Armut in die Hände[4] [W. 285; ʿO. I 367].

91. Aristoteles: Was am schwersten auf der Seele lastet, das ist der Umstand, (mit ansehen zu müssen) wie gemeine Kerle beehrt werden [Dr. 150 M.].[5]

Motenabbi' [*Ṭawîl*]: „Und ich ersehe mir (das Elend und) den Schaden lieber und leichter als das mit ansehen zu müssen, wie ein niedriger Mensch Hochmut zeigt" [W. 289; ʿO. I 372].

92. Aristoteles: Wer nicht soviel vermag, um edle Taten auszuführen, der soll wenigstens soviel (an nobler Gesinnung) aufbringen, um gemeine Handlungen zu unterlassen [Dr. 153/4].

Motenabbi' [*Basîṭ*]: „Wir leben fürwahr in einer solchen Zeit,

---

1 ʿO. II 184/6 enthält eine ganz andere (wenig passende) Sentenz النفس الكريمة ترى الاشياء حسنة.

2 Die eine Krankheit ist (nach dem Kommentar) die Sehnsucht nach der Familie, die andere die Trennung von Abû Šuğâʿ. Die Wiedervereinigung mit der ersteren kann also nur um den Preis der Trennung von dem Letzteren zustande kommen.

3 D. h. durch seine ängstliche Knauserigkeit, die ihn zu Entbehrungen aller Art veranlaßt.

4 Indem er sich selbst nichts gönnt und wie ein wirklich Armer lebt.

5 Ahnl. Mot. 36.


86.
87.
88.
89.
90.
91.
92.
93.

in der die Unterlassung des Schlechten schon eine Wohltat und noble Handlung seitens der meisten Leute bedeutet“ [W. 711; ʿO. II 226].

93. Aristoteles: Die Verewigung des Gedächtnisses (an einen Menschen) in den Büchern ist ein Leben, das unvergänglich ist und sich jeden Tag erneuert [Dr. 153/7].

Motenabbi' [*Basīṭ*]: „Die Erinnerung, die ein Mann hinterläßt, ist sein zweites Leben. Sonst aber braucht er bloß soviel, um sich ernähren zu können (*mā qātahu*). Überflüssiges aber verdienen zu wollen ist (nicht mehr als) zwecklose Beschäftigung“ [W. ibd.; ʿO. II 227].

94. Aristoteles: Abneigung gegen Naturnotwendigkeiten (zu zeigen) muß als geistiger Mangel [Unverstand] betrachtet werden [Dr. 158/6].

Motenabbi' [*Sarīʿ*]: „Wir sind die Nachkommen der Toten. Was also möchte uns beifallen, Widerwillen dagegen zu zeigen, den unvermeidlichen Becher des Todes[1] auszuschlürfen?“ [W. 782; ʿO. I 149].

95. Aristoteles: Wenn sich die Herkunft [Entwicklung] der Seelen (تَنَاشُؤ الارواح) aus dem Gang der Zeitläufte herschreibt, warum sollte uns dann ihre Rückkehr an ihren Ursprungsort widerstreben? [Dr. 158/9].

Motenabbi' [*Sarīʿ*]: „Es geizen unsre Hände mit unsern Seelen gegen eine Zeit, der sie doch (schließlich) entstammen“ [W. ibd.; ʿO. I 150].

96. Aristoteles: Das Geistige ist himmlischen und das (materiell) Trübe irdischen Ursprungs. Jedes (der beiden) Element(e) muß aber wieder zu seinem Anfangsprinzip [ursprünglichem Ausgangspunkt] zurückkehren [Dr. 158/12].

Motenabbi' [*Sarīʿ*]: „Und diese Seelen stammen aus ihrer [der Zeitläufte] Atmosphäre und diese Körper aus ihrer Erde“ [W. 783; ʿO. I 150].

97. Aristoteles: Ein Blick (der Einsicht) in die Konsequenzen der Dinge mehrt (يزيد)[2] die Kenntnis ihrer Wirklichkeit. Die Liebe jedoch ist eine Verblendung der Sinne, (die es hindert,) die Eigenschaften der geliebten Person wirklich zu erkennen [Dr. 158/10 u.].

---

1 Vgl. *Islam* IX 54/3 u.

2 Vgl. ʿOkb. I 150/11 u.

94. نحن بنو الموتى فما بالنا نعاف ما لا بد من شربه

قال ارسطاطاليس اذا كان تناهي الارواح من كدور الاجسام فانا نعاف رجوعها الى ما كانت [illegible] قال المتنبي

95. تبخل أيدينا بأرواحنا على زمان هي من كسبه

قال ارسطاطاليس اللطائف سماوية والكثائف ارضية وكل عنصر عائد الى عنصره قال المتنبي

96. فهذه الأرواح من جوه وهذه الأجسام من تربه

قال ارسطاطاليس النظر في عواقب الاشياء [illegible] حقائقها والعشق تم الحس عن ادراك رؤية المعشوق قال المتنبي

97. لو فكر العاشق في منتهى حسن الذي يسبيه لم يسبه

[illegible]

قال ارسطاطاليس [illegible] قال المتنبي

98. وغاية المفرط في سلمه كغاية المفرط في حربه

[illegible]

الحمد لله وحده وصلواته على نبيه

سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

حسبنا الله ونعم الوكيل

Motenabbi' [*Sarī'*]: „Würde der Liebende (Verliebte) sich das Endstadium der Schönheit, die ihn verführt, überlegen [vor Augen halten], so würde er sich von ihr nicht mehr verführen lassen" [W. ibd.; 'O. I 150 M.].

98. Aristoteles: Ein Übermaß von Vorsicht läßt zuletzt den Betreffenden gerade in die von ihm gefürchtete Gefahr fallen [Dr. 159 M.].

Motenabbi' [*Sarī'*]: „Das Ende des überaus Friedsamen ist genau wie das Ende des überaus Kampflustigen" [W. ibd.; 'O. I 151].

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES.

EIN JÜDISCHES SPRICHWORT IN DER 1001 NACHT.

In der bekannten Erzählung von Sindbād dem Seefahrer wird im Eingang der ersten Reise ein dreiteiliges Sprichwort zitiert, das meist folgendermaßen lautet:

1 يَوْمُ ٱلْمَمَاتِ خَيْرٌ مِنْ يَوْمِ ٱلْوِلَادَةِ

2 وَكَلْبٌ حَيٌّ خَيْرٌ مِنْ سَبُعٍ مَيِّتٍ

3 وَٱلْقَبْرُ خَيْرٌ مِنَ ٱلْفَقْرِ

Zweifelhaft ist das dritte Glied des Satzes, das nach den Bulaker und Kairiner Ausgaben lautet: وَالْقَبْرُ خَيْرٌ من الْقَصْرِ, so daß E. W. Lane (London 1841, III, S. 6) übersetzt: „The grave is better than the palace". Während er S. 82 für die ersten beiden Teile des Satzes richtig *Qoh.* 7, 1 und 9, 4 als Quellen anführt, erklärt er, keinen salomonischen Ausspruch in der Bibel zu kennen, der mit einer von beiden Lesarten übereinstimme. — Der dritte Teil des zitierten Sprichwortes kommt freilich im *AT* nicht vor, läßt sich jedoch m. E. im späteren hebräischen Schrifttum so oft belegen, daß man annehmen kann, daß er hier ein ganz verbreitetes Sprichwort darstellt. Die älteste Quelle, die wir anführen können, ist vermutlich die *Baraitha* in *N'd* 64^b, 7^b; *jN'd* IX, 2, 41bα; *AZ* 5^a; (dazu Midraśstellen jüngeren Datums *GenR* 279aα, Wilna 1911; *ExR* 27aβ; *Tanḥ* 385, Stettin 1864; *ER* 48, Abschn. 3), die lautet: אַרְבָּעָה חֲשׁוּבִין כְּמֵת (וְאֵלּוּ הֵן Cod. Mon.): עָנִי וּמְצוֹרָע וְסוּמָא וּמִי שֶׁאֵין לוֹ בָּנִים „Vier (die Zahl 4 kommt im späteren hebräischen Schrifttum sehr häufig vor; vgl. z. B. folgende Stellen: *Abôth* V, 10, 11, 12, 13, 14, 15; *Tos. B'r.* I 1; *B'r* 54^b; *Śab* 55^b; *P's* 113^b *RH* 16^b und 23^a; *M'g* 15^a; *Ḥag* 14^b; *BQ* 45^a; *BB* 5^b; das. 17^a; *Makkôth* 24^b; *M'n* 27^a) werden als Tote betrachtet[1]: ein Armer, ein Aussätziger, ein Blinder und ein Kinderloser". Alle vier werden mit entsprechenden Stellen des *AT* gestützt, so die uns hier interessierende Armut mit *Ex.* 4, 19. Es ist beachtenswert, daß hier die Armut mit dem Tode (so fast an allen an-

---

1 Es ist auffallend, daß der arabische Text nur „Armut" erwähnt, während die *Baraitha* doch vier Dinge aufzählt, die dem Tode gleichzuachten sind. Vielleicht ist unser dritter Teil zu einer Zeit entlehnt worden, als er ein Sprichwort darstellte.

geführten Stellen) gleichgesetzt wird, während der arabische Text den Tod noch der Armut vorzieht. Vielleicht ist die arabische Formulierung des Gedankens den ersten beiden Satzteilen angeglichen worden. —

Ursprünglich ist dieser Gedanke wohl lediglich eine „juristisch-theologische" Feststellung gewesen, nach der Gott in gewissen Fällen die Todesstrafe (מִיתָה בִּידֵי שָׁמַיִם) durch völlige Armut usw. ersetzen konnte. Später ist dann die Stelle oft zitiert worden (vgl. die oben angegebenen Parallelen). In der nachtalmudischen Literatur, (insbesondere den jüngeren Midrašim) kehrt der gleiche Ausspruch in freivariiertem Wortlaut wieder, z. B. Raši z. St., Baḥja in seinem Kommentar zur Bibel an vielen Stellen, *Jalqūṭ* 37 a α β, Frkt 1687; *Zohar* II 19[b]. L. GULKOWITSCH (Leipzig).

Nachtrag zu *Islamica* Bd. II, Heft 2:

S. 219, Z. 8 lies: „Kunsthistorisches Museum".

S. 219, Z. 17 statt „Leiter" lies „Direktor".

S. 220, Z. 7 vor „Zitate" füge ein: Die Umschrift des Textes soll keine paläographische Abschrift darstellen, die sich ja durch die beigegebenen Abbildungen erübrigt, sondern den Text in lesbarer Form bieten; die Setzung der diakritischen Punkte und des *Hamza*, die auf den Originalen durchweg fehlen, verstand sich so von selbst. Orthographische Eigentümlichkeiten der Texte werden aber auch in der Umschrift beibehalten.

S. 220, Z. 3 des arabischen Textes lies: شَىّ.

A. GROHMANN (Prag).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editor has requested it to be sent to him.

(* already sent out for review.)

*Brugsch, Mohammed, Arabisch-deutsches Handwörterbuch. Liefrg. VIII u. IX. Hannover, Heinz Lafaire, 1926. Je 4 M.

*Harder, Ernst, Deutsch-arabisches und arabisch-deutsches Taschenwörterbuch. (Methode Gaspey-Otto-Sauer.) 1. Teil: Deutsch-Arabisch. Heidelberg, Julius Groos, 1919.

Sbath, Paul. 1500 Manuscrits scientifiques et littéraires, très anciens, en arabe et en syriaque, découverts par — —. (Extr. du *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. VIII. — Session 1925—26.) Le Caire, Imprimerie de l'Institut franç. d'Archéologie orient., 1926.

*Mahomet. Le Coran. Traduction nouvelle avec notes d'un choix de sourates précédées d'une introduction au Coran, par Édouard Montet. Paris, Payot, 1925. 12 Frs.

*Der Diwan des Abu Du'aib. (Neue Hudailiten-Diwane I.) Herausgegeben und übersetzt von Joseph Hell. Hannover, Heinz Lafaire 1926. 16 M.

*Mille et Un Contes, Récits & Légendes Arabes. Par René Basset. Tome I. II. III. Paris, Maisonneuve Frères, 1924. 1926. 1927.

Abdou, Cheikh Mohammed, Rissalat al tawhid. Exposé de la religion musulmane. Traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik. Paris, Paul Geuthner, 1925. 40 Frs.

Sbath, Paul, al-Machra'. [Arabisch; o. O. u. J.]

Comte de Galarza, Muḥāwarāt fi-l-ḥikma. As-sana ad-dirāsija 1923/4: Teil I. II; as-sana ad-dirāsija 1924/5: Teil I. II. 8 M. Kairo.

Les Joyaux de l'Orient. Djami, Le Béharistan. Traduit pour la première fois du persan en français par HENRI MASSÉ. Paris, Paul Geuthner, 1925. 6 Frs. suisses.

Die Vita des Ibrahim b. Edhem in der Tedhkiret el-ewlija des Ferid ed-Din Attar. Eine islamische Heiligenlegende. Von JAKOB HALLAUER. (Türk. Bibliothek, Bd. 24.) Leipzig, Mayer & Müller, 1925. 9 M.

LAMMENS, H., L'Islam. Croyances et institutions. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1926. 12 1/2 Piastres or.

HELL, JOSEPH, The Arab Civilization. Translated from the German by S. KHUDA BUKHSH. Cambridge, W. Heffer & Sons, 1926. 8/6 net.

SANHOURY, A., Le Califat. Son Évolution vers une Société des Nations Orientale. Préface de EDOUARD LAMBERT. (Travaux du Séminaire Oriental d'Etudes Juridiques et Sociales, publiés sous la direction de EDOUARD LAMBERT. Tome 4.) Paris, Paul Geuthner, 1926. 75 Frs.

Aus dem Jemen. HERMANN BURCHARDTS letzte Reise durch Südarabien. Bearbeitet von EUGEN MITTWOCH. Mit 28 Tafeln nach Aufnahmen H. BURCHARDTS. Festgabe für den Vierten Deutschen Orientalistentag in Hamburg. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig. [1926.]

HEEPE, M., Jaunde-Wörterbuch. Unter Mitwirkung von H. NEKES bearbeitet und herausgegeben. (Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Bd. 22.—Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen. Bd. 12.) Hamburg, Kommissionsverlag L. Friederichsen & Co., 1926.

POERTNER, B., Geschichte Ägyptens in Charakterbildern. (Sammlung Kösel, 104.) München, Josef Kösel & Friedrich Pustet [o. J.].

Die Inschriften der altassyrischen Könige. Bearbeitet von ERICH EBELING, BRUNO MEISSNER, ERNST F. WEIDNER. (Altorientalische Bibliothek, I. Bd.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1926.

Enzyklopädie des Judentums. Probeheft. [Deutsche u. hebräische Ausgabe.] Berlin-Jerusalem, Verlag „Eschkol", 1926.

FRIEDENSBURG, FERDINAND, Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten des Mittelalters und der neueren Zeit. Mit 230 Abbildungen auf 19 Tafeln. (Handbuch d. Mittelalterlichen u. Neueren Geschichte, herausg. von G. VON BELOW u. F. MEINECKE, Abt. IV.) München u. Berlin, R. Oldenbourg, 1926. Brosch. 14 M., Lw. 16,50 M.

Der Erdball. [Zeitschrift.] Herausgegeben von GEORG BUSCHAN. 1. Jahrg., 2. Heft. Berlin-Lichterfelde, Verlag für Kultur u. Menschenkunde, 1926. Einzelheft 1,25 M., viertelj. 3 Hefte 3 M.

KLEINE BEITRÄGE ZUR OSMANISCHEN GRAMMATIK UND STILISTIK AUS DER DOLMETSCHERPRAXIS.

VON

HELLMUT RITTER.

Die folgenden kleinen Ergänzungen zu WEILs trefflicher Grammatik werden vielleicht diesem und jenem Leser nicht unwillkommen sein. Die Beispiele sind zum größten Teil der dienstlichen Dolmetscherpraxis — die sich freilich meist außerhalb Konstantinopels abspielte — entnommen.

§ 34, 1. Nominale Wortbildungslehre:

1. Die Endung جى, an Nomina angehängt, dient auch zur Bezeichnung von politischen und sonstigen Parteien: تورکجيلر *diejenigen, die für eine völkisch-politische Zusammenfassung aller Türkvölker sind*, im Gegensatz zu تورکياجيلر *diejenigen, die mit ihren politischen Zielen nicht über die Grenzen der Türkei hinausgehen.* ائتلافجى *Anhänger der Entente.*

In einigen Fällen dient die gleiche Endung dazu, um die Konsequenzen eines eingetretenen Zustandes anzudeuten.

طابورجى اولدى (*der kranke Soldat*) *wurde wieder truppendienstfähig, er kam in einen Zustand, daß er wieder zum Bataillon zurücktreten konnte.* حمامجى اولمق *in einen Zustand geraten, daß man ins Bad gehen muß = eine Pollution haben.*

ينه صباحجى اولدم *ich muß wieder bis zum Morgen aufbleiben!*

2. Zu der Abstraktendung لق ist zu bemerken, daß der dienstliche Stil oft die durch diese Endung bezeichnete Amtsbezeichnung in Fällen anwendet, wo der Deutsche vom Träger des Amtes redet.

An den Herrn Kommandeur des 5. Reiterregiments heißt auf dienstlichen Schreiben stets بشنجى سوارى آلايى قوماندانلغنه.

موصل منزل مفتشلكنه تعيين ايدلمشدر: *er ist zum Etappeninspekteur von Mosul ernannt worden.*

دردنجی اردو طوپجی مفتشلکنده مستخدم nicht etwa: *der in der Artillerieinspektion der 4. Armee verwandte*, sondern: *der die Dienststellung eines Artillerieinspekteurs der 4. Armee innehabende*. So auch bei andern Abstraktformen: طوپجی مفتشلکی وکالتنه تنسیب ایدلمشدر *zum stellvertretenden Artillerieinspekteur ernannt.*

§ 36, 1. Die Endung لی drückt oft eine ganz vorübergehende Zugehörigkeit aus: اوچ کورکلی قازمه‌لی نفر کوندریکز *schicken Sie drei Mann mit Spaten und Hacken*; oft ersetzt sie das deutsche „mit": اوچیوز غروش معاشلی بر کاتب *ein Sekretär mit 300 Piaster Gehalt*. او باستونلی آدمی کوریورمیسون *siehst du den Mann mit dem Stock?* Ähnlich: اوچ تفنکلی بر ماکنه‌لی تفنك بلوکی *eine Maschinengewehrkompanie zu drei Maschinengewehren*. Zu beachten sind die Bildungen auf *aqly*: طوقوناقلی *wirkungsvoll, ergreifend*, اوقوناقلی *leserlich*, اوطوراقلی بر آدم *ein ernster, solider Mann*.

4. Die Endung لق، لك. Anzuführen sind Fälle wie کرالق اوطه *Zimmer zu vermieten*, صاتیلق *verkäuflich*.

5. جك جق. Diese Verkleinerungsendung dient u. a. zur Wiedergabe solcher Größenbezeichnungen, die wir im Deutschen auch durch die verkleinernde Steigerung ausdrücken (*ein größeres Haus* = kleiner als *ein großes Haus*), بیوجك بر قضا *ein größerer Unglücksfall*.

§ 40. Pluralendung لر.

Nach Zahlwörtern hat die Pluralendung determinierende Wirkung, so besonders in Büchertiteln und dergl.:

ایکی اوکسز اولادلر *die beiden Waisenkinder*.

ایکی قیصقانج همشیره‌لر *die beiden eifersüchtigen Schwestern* (Titel eines Schattenspiels).

ایکی ظالمه عورتلر *die beiden schlimmen Weiber* (ebenso).

Oft hat die Pluralendung lediglich emphatische Bedeutung:

یوزیمی یرلره دوشوردك *du hast mein Gesicht auf die Erde fallen lassen* = *du hast mir Schande gemacht* (Qaragöz).

عمرلر ویرسون *langes Leben!*

صحتلر اولسون *wohl bekomms!* (Zuruf der Badediener an den Gast nach dem Bade.)

ارنلر Anrede an einen Derwisch (Jaʿqūb Qadrī: Nūr Baba passim).

اودلره یاندیردی بنی dichterisch: *Er, sie, hat mich wie Feuer brennen lassen.*

Oft braucht der Türke den Plural, wo wir den Singular brauchen würden.

يمكلر كلديمى *ist das Essen gekommen?* (wenn das Essen auf einzelnen Tellern hereingebracht wird).

قهوهلر توزيع ايدلديمى *ist der Kaffee schon gereicht* (eigentlich ausgeteilt) *worden?*

پارالرى صندوغه براقدكمى *hast du das Geld in den Kasten gelegt?*

آلمان عسكرلرى اكمكلرينى آيرىجه پيشيرسينلر *die deutschen Soldaten sollen ihr Brot für sich backen.*

§ 52. Beispiel einer gehäuften „unbestimmten" Genitivverbindung: قدس منزل مفتشلكى عمله طابورى قوماندانلغى *Kommandeur* (als Bezeichnung für die Dienststelle) *des Arbeiterbataillons der Etappeninspektion Jerusalem.* Die Verbindung wirkt immer determinierend. Wenn ein verärgerter Etappeninspekteur sagt: *Da möge sonst jemand kommen und Etappeninspektion treiben,* so heißt das: بشقهسى كلسون منزل مفتشلك ياپسون.

§ 57 d. Superlativ mit اك.

Er kann auch ohne Beziehung auf andere Dinge stehen:

اك كوزل بر شهر *eine sehr schöne Stadt.*
اك مشكل بر وضعيت *eine äußerst schwierige Lage.*
اك ايى بر تشكيلات *eine vortreffliche Organisation.*
اك مكمل بر صورتده *auf das beste.*
اك مهم بر خط *eine außerordentlich wichtige Linie.*

Absolut steigernd wirkt auch die Wiederholung:

يشيل يشيل *grasgrün.*
فنا فنا شيلر *höchst üble Dinge.*

§ 63. بو und شو und ihre Zusammensetzungen werden gern als Gegensätze gebraucht:

بوراده شوراده *hier und da.*
Wie geht es Ihnen? شويله بويله *so und so* = *„so lala".*

§ 64. اورا شورا بورا kommen (gegen WEIL) im Nominativ vor, freilich nur mit dem Personalsuffix der 3. p.

بوراسى *die Gegend hier,* نرهسى بوراسى *was ist das für ein Ort hier?* اورالرى *die Gegend dort,* بورالرى *die Gegend hier,* aber اوراجه تنسيب ايدلمش *dortseitig genehmigt.*

شوراسى hat auch die Bedeutung von *soviel, dies,* in Redensarten wie: اولا شوراسنى سويلهملى يز *zunächst ist soviel zu sagen, daß.* شوراسنىده ايضاح ايلمك لازمدر *auch dies mu klar gestellt werden.* Merke die Phrase: قره برون اجيقلرنده *auf dem offenen Meer gegenüber K. B.*

§ 68. Unbestimmte Fürwörter.

Dazu gehört auch بعض.

Das Fehlen des Artikels im Türkischen bringt es mit sich, daß öfters Fürwörter gebraucht werden müssen, wo im Deutschen die Auslassung des Artikels genügt.

Aus politischen Gründen: بعض اسباب سیاسیه‌دن طولایی

Auch Offiziere der Fliegerabteilung haben ihn gesehen: طیاره مفرزه‌سندن دخی بعض ضابطان کندیسنی کورمشلر.

§ 78. Auf den Gebrauch der Distributiva in Fällen, wo im Deutschen kaum solche stehen, hat schon GIESE, *Der Islam* 9, 259 aufmerksam gemacht. Ein sehr häufiges Beispiel: *Komm, laß uns ein Glas Bier (eine Tasse Kaffee) trinken* کیده‌لم برر بیرا (قهوه) ایچه‌لم. Ferner: برر سپورکه صاپینی النه آلسونلر *sie sollen einen Besenstiel in die Hand nehmen* (Qaragöz). *bir* steht oft in der Bedeutung von *einmal, 'mal* und zur Steigerung des Eindrucks:

اوینه بر دوکدی که *hat ihn so verdroschen ....*

اوکله‌دن صکره بر اوغرایمی *soll ich heute nachmittag mal vorsprechen?*

§ 90. Gebrauch der Kasus.

5. Zum Gebrauch des Lokativs sind Konstruktionen zu beachten wie:

اشبو منزلك شرق غروبی امرینه کچمسی مطالعه‌سنده‌یم *ich bin der Ansicht, daß diese Etappe der Ostgruppe unterstellt werden soll.*

فکرنده‌یم .... *ich bin der Ansicht, daß ....*

Merke die Phrase: بر شیئك فرقنده اولمق *etwas wahrnehmen*, برشیئك فرقنه وارمق etwa: *hast du das Bild?* Man sagt auch فرقنده‌میسین *etwas merken*, حالا فرقنه واریورسون *merkst du's auch schon?* (Qaragöz).

6. Ablativ.

شمدیدن heißt nicht *von jetzt an*, sondern *schon jetzt; von jetzt an* heißt: بوندن بویله Merke Phrasen wie:

طوپدن آلمق *im ganzen kaufen,*

اوچ کیلو فضله‌دن ویرمك *drei Kilo obendrein geben,*

اوچ لیرا اچیقدن ویرمك *drei Lira noch darauf zahlen,*

بردن *auf einmal,*

بش غروشدن صاتمق *zum Preis von 5 Piaster verkaufen,*

صکره‌دن کلمك *nachkommen.*

Stellt man einen andern Menschen oder sich selbst schriftlich vor, so wird der Titel gern im Ablativ des Plurals ausgedrückt. Meine Visitenkarte im Orient lautete: ه. ر. آلمان سواری ملازملرندن

H. R. Deutscher Leutnant der Kavallerie. Bei einem türkischen Leutnant hätte sie geheißen: فلان اردوی همایون ملازملرندن. *Der Schriftsteller Refīq Ḫalid Bey:* محررلردن رفیق خالد بك.

§ 91. Verhältniswörter.

1. ایله heißt oft *infolge, auf* ...

انکلترەنك تشویقیله *auf Anregung Englands*; *durch*: دشمن مقابل تعرضمزله دفع ایدلمشدر *der Feind wurde durch unsern Gegenangriff zurückgeschlagen.*

2. بو کبی ist *solch*, nicht *wie dieser*.

5a. جه diese Endung drückt öfters das *von* beim Passiv aus, besonders im dienstlichen Stil *von seiten*.

مفتشلکجه تصویب بیورلدی *von seiten der Inspektion gebilligt;*

اوراجه تنسیب ایدلمش *dortseitig genehmigt.*

Merke Ausdrücke wie اپ اییجه بکلندی *man mußte ziemlich lange warten.*

اولانجه غیرت وصولتمزله کیریشدیکمز بو حرب *dieser Krieg, in den wir uns mit allem Mut und aller Energie, die wir aufbringen konnten (mit Aufgebot aller Energie), gestürzt haben.*

§ 93, 1. 1. طولایی und ناشی werden in verschiedenem Sinne gebraucht. Mit ناشی betont man, daß die Folge durch den Gang der Ereignisse selbst bedingt wurde, man motiviert damit nicht menschliche Handlungen.

طولایسیله heißt: *mittelbar, auf indirektem Wege.*

بونك ایچون اسمعیل بکدن رجا ایدرز طوغریدن طوغری‌یه تشبثات ایله برلکده طولایسیله‌ده اخلاقك اصطفاسنه بذل همت بیورسون

Darum bitten wir I. Bey, er möge durch direktes Vorgehen und gleichzeitig auch auf mittelbarem Wege sich der Reinigung der Sitten annehmen.

§ 93, 5. نظرًا، کوره werden auch gebraucht, wenn man verschiedene Möglichkeiten ins Auge faßt und deren Konsequenzen darlegt.

آلمانیاده حریت مطبوعات وارمیدر یوقمیدر؟ وار اولدیغنه کوره غزتەلر هر مسئلەیی کندی هوا وهوسلرینه کوره یازوب چیزیورلرمی؟

Gibt es in Deutschland eine Pressefreiheit oder nicht? Wenn es eine gibt, schreiben dann die Zeitungen über jede Frage alles daher, was sie Lust haben?

Oder: In einem Fragebogen wird nach dem für bestimmte Waren bezahlten Preise gefragt. Zwei Rubriken lauten:

آ — مالك بايع طرفندن شمندوفره ايصالنه كوره

ب — مالك صاتون آلنديغى محلدن اعتبارًا نقلى صاتون آلانه عائد اولديغنه كوره

a) *Wenn die Ware vom Verkäufer bis an die Bahn gebracht wird,*

b) *Wenn der Transport ab Verkaufsplatz dem Käufer obliegt.*

§ 96, 1. Nachzutragen ist وداعتيله *durch* (*jemanden, dem die Sache zur Überbringung anvertraut wird*).

§ 97. Arabisch-persische Nominalflexion.

6. Es ist wohl nur ein Versehen, daß hier die bekannten Plurale auf *ūn* nach der Nisbeendung nicht aufgeführt sind wie كلاميون, انقلابيون etc.

Die weibliche arabische Pluralendung dient vielfach dazu, ein nomen actionis einer konkreten Bedeutung zuzuführen. Ich habe das schon *OLZ* 1924, 46f. ausgeführt, stelle aber hier noch einige Beispiele zusammen.

ترتيب ايتمك *einrichten*, ترتيبات *die Einrichtung* (zum Zielen etwa an einer Kanone), تشكيل ايتمك *formieren*, تشكيلات *die* (*militärische*) *Formation*, *die Organisation*, تضمين ايتمك *entschädigen*, تضمينات *die Entschädigungssumme*, تخصيص ايتمك *zuteilen*, تخصيصات *Fonds*, *Budget*, ايضاح ايتمك *erklären*, ايضاحات *die Erläuterung*. Ähnlich تفصيلات *die Einzelheit*, نقليات *der* (*konkrete*) „*Transport*", تعليمات *die Vorschrift*, سوقيات *der* (*Truppen-*)*Transport*, تطبيق ايتمك *praktisch anwenden*, تطبيقات *die militärische Übung*.

Diese Pluralformen können singularische und pluralische Bedeutung haben. Ebenso wie z. B. اركان *Generalstabsoffizier* und *Generalstabsoffiziere*, امرا *Stabsoffizier* und *Stabsoffiziere* u. a. m.

§ 108. Unmöglichkeitsstamm.

Schon WEIL macht in der Anmerkung darauf aufmerksam, daß die Unmöglichkeitsform oft einen andern Sinn ausdrückt, als die deutsche Übersetzung mit „nicht können" besagt. Sehr oft ist die Unmöglichkeit nicht in objektivem Umstande, sondern in der Unfähigkeit des handelnden Subjekts begründet. شرق غروبندهكى حركات هيچ ايى اداره ايديلهميور heißt nicht: *die Operationen bei der Ostgruppe können nicht gut geleitet werden*, sondern: *die Leitung der Operationen bei der Ostgruppe läßt sehr zu wünschen übrig.* بو يولدهده هيچ ايش باپيلهمامشدر *auch auf diesem Wege ist nichts fertig gebracht worden* (*wegen Unfähigkeit der verantwortlichen Stellen*).

Keine Briefe bekommen heißt meist: مكتوب آلهماممق.

اوچ آيدن برى بر مكتوب آلهمادم *seit drei Monaten habe ich keinen Brief bekommen.*

§ 110. Zu den Hilfsverben wie ايتمك, بيورمق usw. muß notwendig hinzugezählt werden بولنمق. Es wird mit dem Lokativ verbunden und meist dann angewendet, wenn kein äußeres Akkusativobjekt vorhanden ist. Beispiele sind ungemein häufig. پاشا حضرتلرينه معروضاتده بولندم عيناً بروجه آتى بياناتده بولنديلر *ich habe S. E. (die Sache) vorgetragen, sie äußerte wörtlich folgendes:* ....

تشبثاتده بولنمق *Anstrengungen machen.* Doch auch mit äußerem Akk.-Objekt: بو كره حلبدهكى دهپو بلوكلرينك تعليم وتربيهلرينك تفتيشنده بولندم *ich habe nunmehr (soeben)* (eigentlich „diesmal", steht oft ohne Gegensatz zu einem früheren Mal) *die Ausbildung der Ersatzkompanien in Aleppo inspiziert.*

§ 119. Futurstamm. Es ist zu bemerken, daß die Futurform جقدر, .., جكدر diejenige ist, in der durchweg militärische Befehle ausgedrückt werden.

Die Kompanie marschiert um 3 Uhr ab بلوك ساعت اوچده حركت ايدهجكدر.

Jedes Bataillon ist zu 4 M.-G. zu formieren هر طابور درت ماكنهلى تفنكلى اولهجقدر.

ايتمك und ايلمك sind nicht ganz synonym. Wenigstens wird ايلمك höflich und dienstlich gern für die erste Person gebraucht, es ist also dann eine Bescheidenheitsform. قيلمق in der Passivform, z. B. تقديم قيلندى ist im dienstlichen Stil gang und gäbe.

§ 113, Anm. 1. Die Form كلمشدر ist von der Form كلمش in der Bedeutung durchaus verschieden. Sie bezeichnet die abgeschlossene Handlung, fällt ein abschließendes Urteil über etwas Vergangenes. Sie ist daher die übliche Form für alle dienstlichen Berichte. Besonders häufig ist sie naturgemäß in der dritten Person. Bei der zweiten oder ersten Person kann schon das Personalsuffix so wirken wie das در in der dritten. كلمشسك heißt nicht nur: *du sollst gekommen sein*, sondern auch: *du bist gekommen*, als Feststellung der Tatsache. Legt man auf diese letzte Bedeutung besonderen Wert, so setzt man در hinzu. Ein Beispiel für die zweite Person bringt BERGSTRÄSSER, *ZDMG* LXXII S. 276 bei. Hier eins für die erste: بر اختلاف ويا اكلاشيلهمامزلغك حدوثنه مانع اولمغى كنديمه دائما ذوق ايدينمشمدر *ich habe es mir immer ganz besonders angelegen sein lassen, das Auf-*

kommen von Differenzen oder mangelndem gegenseitigen Verständnis zu verhindern.

In derselben Bedeutung, als Feststellung einer Tatsache, doch ohne Nachdruck: هر شیی کوزه آلمشم *ich habe alles ins Auge gefaßt, ich bin auf alles gefaßt.*

An Formen wie کلمش kann statt در: مش, ایمش angehängt werden, wenn der urteilende Charakter der Form bewahrt, der Tatbestand aber als nur auf indirektem Wege bekannt hingestellt werden soll: غزته‌لر وارمش‌که بوکون کندینك کور کورینه مرکزی دولتلره طرفدار اولدیغنی کشف ایتمشلرمش *es soll Zeitungen geben, die heute erst entdeckt haben sollen, daß sie blinde Parteigänger der Mittelmächte sind.* خاقان مخلوع روسیه ایله بر اتفاق خفی عقد ایتمش ایمش *der abgesetzte Monarch soll sich angeblich heimlich mit Rußland ins Einvernehmen gesetzt haben.*

§ 115. Die Formen der bestimmten Vergangenheit, also کلدی etc. werden auch gern gebraucht, um auszudrücken, daß eine Handlung oder ein Vorgang, dessen Abschluß man erwartet oder herbeiwünscht, gerade zum Abschluß gekommen ist. Wenn man von einer Arbeit, die eben fertig geworden ist, befriedigt aufsteht und sagt: *Fertig*! so heißt das türkisch یاپیلدی oder اولدی oder بیتدی. In der Frage: *Fertig*? اولدیمی. Ähnlich, wenn man etwa auf eine Elektrische wartet und sie endlich um die Ecke kommen sieht. Im Deutschen sagt man: *Sie kommt*!, türkisch: کلدی (ähnlich neupersisch آمد). Ebenso کلدك *Wir sind da*!, wenn man etwa mit der Bahn auf der Zielstation angekommen ist. Daß die archaisierenden Formen *gelmišem gelirem* etc. noch hier und da in der Poesie vorkommen (man vgl. die Vokalisierung der lithographierten Volksbücher), habe ich anderswo (mein *Karagöz*, S. 13) auseinander gesetzt.

§ 120. کلمك اوزره اولمق *im Begriffe sein zu kommen.* Merke die im dienstlichen Sprachgebrauch häufige Phrase: در دست ارسال [سوق] اولمق *im Begriff sein, abgeschickt (abtransportiert) zu werden.*

§ 120, Anm. 2. Die Formen کلیور und کلمکده sind nicht ganz synonym. Die letztere ist mehr im Papierstil gebräuchlich und wird gern in den dort üblichen langen Sätzen angewandt, während die erstere mehr der lebendigen Umgangssprache angehört.

§ 124, Anm. 4. Unter den Ausdrücken für *müssen* ist neben لازم کلمك auch لازم اولمق und ایجاب ایتمك aufzuführen. Dazu die Phrase ایجابنده *nötigenfalls* und der eigentümliche Gebrauch von ایجابی in Sätzen

wie: الجابنك ايقاسى متمنادر *ich bitte, das Nötige veranlassen zu wollen* und الجاب ايدنلره امر بيورلمسى مسترحمدر *ich bitte, die entsprechenden Weisungen geben zu wollen* (wrtl. *denen, die nötig sind, Befehl geben zu wollen, die entsprechenden Dienststellen anweisen zu wollen*).

Neben Sätzen wie سزى طانيسهم كرك wären die entsprechenden Konstruktionen mit سزادر, بيلدر, بجادر aufzuführen.

بو جريانك شماللى قارداشلريمز آرهسنده بو قدر طرفدار قازانمش اولمسنه نهقدر حيرت ايدلسه بجادر

Man kann sich nicht genug wundern, wie diese Bewegung unter unsern Brüdern im Norden soviel Anhänger hat finden können.

بالعكس مسئلهنك وار اولديغنه اك بيوك واك پارلاق دليل اولمق اوزره بو مقاله كوستريلسه يريدر

Im Gegenteil, man könnte als stärksten und klarsten Beweis für das tatsächliche Vorhandensein des Problems gerade diesen Artikel anführen.

§ 125. 1. Der Wunschstamm (كلهيم) steht oft in selbständigem Satze mit der Bedeutung: *Ich will es tun, ich tue es gleich.* Frage ich meinen Burschen, ob er den Rock ausgebürstet hat: فيرچهلادكمى, so antwortet er wahrscheinlich: خير افندم فيرچهلايم *nein Efendim, ich werde ihn gleich ausbürsten.* Ebenso wenn man jemanden ruft: كلهيم *ich komme gleich.* Die Form drückt also auch die Bereitschaft aus, einer Aufforderung Folge zu leisten.

Die Form auf سين، سون wird gern nach ظن ايتمم gebraucht. ظن ايتمم كه اورادە اولسون *ich glaube nicht, daß er dort ist.* Dieselbe Form drückt zuweilen eine zweifelnde Frage oder Befürchtung aus, und zwar hat sie dann sonderbarer Weise auch präteritalen Sinn. نرهدن كلدى بو كاغد؟ پاشادن كلمسون *Woher kommt diese Akte? Ob sie vielleicht vom Pascha gekommen ist?* — نرەده حافظ افندى؟ چارشويه چيقمسون *Wo ist Ḥafiẓ Efendi? Ob er vielleicht auf den Basar gegangen ist?*

§ 126. Bedingungsstamm.

Tritt die Endung ايسه direkt an den Stamm, so drückt sie nicht unbedingt eine irreale, sondern oft nur eine hypothetische Bedingung aus, bei der über Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Inhalts der Bedingung gar nicht reflektiert wird. Im Nachsatz steht dann der reine Aorist.

Bei einer Felddienstübung fordert der Leiter einen Offizier auf, zu sagen, was er in der gegebenen Lage tun würde. Er antwortet: بن اولسهم .... ياپارم *ich würde ....*

§ 140 d. كلهجكسهم. Ich muß BERGSTRÄSSER, *Der Islam* XLV, 168 durchaus beipflichten, wenn er behauptet, daß der Ersatz der obigen Form durch كلهجك اولورسهم geradezu Mode geworden sei. Im Deutschen brauchen wir im Bedingungssatz die präsentische Form.

مسئله تدقيق بيوريلهجق اولورسه تسليم بيوريلهجغى محققدر *wenn Ew. H. die Frage prüfen, werden Sie mir gewiß beipflichten.*

(Der Türke braucht im dienstlichen Verkehr so viel als möglich passivische Konstruktionen.)

بو اون ايكى قول تدقيق ايديلهجك اولورسه افرادى ميانندە .... كورونور

Wenn man sich diese zwölf Kolonnen genauer ansieht, dann sieht man unter den Mannschaften ....

§ 147, 1. Die Verbindung der Imperfektendung مش mit اولمق wird stets gebraucht, wenn zum Ausdruck gebracht werden soll, daß irgendein Tun innerhalb eines bestimmten Zusammenhanges eine bestimmte Bedeutung hat, eine bestimmte Wirkung ausübt oder eine bestimmte Rolle spielt. Im Deutschen steht dann das Präsens.

بونى ياپارسق وطنه بيوك بر خدمت ايفا ايتمش اولورز

Wenn wir das tun, leisten wir dem Vaterland einen großen Dienst.

آرزوى دولتلرينه تماميله مخالفت ايتمش اولمامق وبو مسئلهيى آرتق بو صورتله تماماً حل ايتمش اولمق ايچون

Um dem Wunsch Ew. Exzellenz entgegenzukommen und diese Frage ein für allemal aus der Welt zu schaffen (sc. *habe ich angeordnet*).

ايشسز بولنان دردنجى فرقه سيار خستهخانهسيله صحيه بلوكنك برنجى فرقه امرينه اعطاسنى تكليف ايدرم. بو صورتله هم بونلر امر وقوماندهجه مذكور فرقهيه التحاق ايدرك ضبط وربطلرى تامين ايدلمش اولور وهمده مذكور خستهخانه وصحيه بلوكلرندن فرقه يورپشده اطباجه استفاده ايتمش اولور

Ich schlage vor, das unbeschäftigte Feldlazarett und die San.-Komp. der 4. Division der 1. Division zu unterstellen. Dadurch wird einmal erreicht, daß, dank der Zugehörigkeit zu der genannten Division, die Disziplin bei den beiden Formationen gewahrt wird, zum andern, daß die Division das genannte Feldlazarett und die San.-Komp. auf dem Marsche ärztlich ausnutzen kann.

§ 159, Anm. 4. Meine türkischen Freunde gaben mir als praktische Regel für die Unterscheidung der aktiven Verbalnomina auf جك von den passiven an, daß man nur die ersten mit dem deutschen Infinitiv auf *zu*, die zweiten aber mit dem Irrealis des Verbums *können* übersetzen könne.

ییه‌جك بر شی یوق *es ist nichts zum Essen da.* ینیله‌جك بر شی دكل *das ist nichts, was man essen könnte.*

Genau stimmt die Regel nicht, aber den Anfängern kann sie wohl den Unterschied verdeutlichen.

دردینی اكلاته‌جق بر مامور بوله‌مادی *er fand keinen Beamten zum Klagen seines Leides,* natürlich auch deutsch: *dem er sein Leid hätte klagen können.*

باشم اوستم استانبولده كزیله‌جك كبی دكل *mein Anzug ist nicht so, daß ich damit in Stambul spazieren könnte.*

§ 161. Nach BERGSTRÄSSER, *ZDMG* LXXII, 278 bedeutet دیكی ... [دیغی] حالده auch: *wenn, im Falle daß.* Im dienstlichen Verkehr heißt das immer دیكی تقدیرده. Dagegen ist mir die Form جكی تقدیرده ... (WEIL, 13) nicht erinnerlich.

Andererseits dient die Form دیكی حالده ... auch zum Ausdruck eines Nebenumstandes, der eine andere Handlung begleitet. تفنكی معیتلرنده قرق سواری اولدیغی حالده *begleitet von 40 Reitern.* صاغ الله طوتدیغی حالده ایلری‌یه یوریور *er marschiert vorwärts, das Gewehr in der rechten Hand.*

§ 168 d. Zum Lokativ des Infinitivs auf مك vgl. oben zu § 121.

§ 169. Die Infinitive بولنمق، اولمق mit له in der Form اولمغله, wird im amtlichen Stil gern als Abschluß des berichtenden Teiles eines Aktenstücks und Übergang zum Schluß gebraucht. Es mag, wie das stereotype اولدیغندن, das an den gleichen Stellen amtlicher Schreiben zu erscheinen pflegt, ursprünglich einen begründenden Sinn haben, ist aber jetzt ganz abgeblaßt und wirkt wie ein Verbum finitum.

محاربات جاریه‌ده ابراز فداكاری ایدن آلتمش ضابطه عائد اوچنجی قول اردو قوماندانلغندن مورود تكلیف ورقه‌لری ربطاً تقدیم قیلندی. مومی الیهمك خدمت وفداكارلقلری مصدق بولنمغله تكلیف ورقه‌لرنده‌كی صور معروضه وجهله اجرای تلطیفلرینه مساعدهٔ دولتلری مسترحمدر.

Beiliegend werden die vom III. A.-K. eingegangenen Vorschlagslisten für die Auszeichnung von 60 Offizieren, die in den letzten Kämpfen besondere Tapferkeit bewiesen haben, eingereicht. Daß die Genannten sich in der Tat durch Diensttreue und Tapferkeit hervorgetan haben, kann von meiner Seite aus nur bestätigt werden. Ich bitte daher gehorsamst, die Auszeichnungen in der in der Liste vorgeschlagenen Weise genehmigen zu wollen. Der Ausdruck مساعده, eigentlich Erlaubnis, ist hierbei zur bloßen Floskel verblaßt.

استدعاسی لفًا تقدیم ایتدیکم منزل مفتشلکی سر اجزاجیسی موظف
یوزباشی محمد افندینك مسلك ووظیفه‌سنده اهلیت ولیاقتی تبین ایتمش
ومدت نظامیه‌سنی اکمال ایتمش اولمغله مومی الیهك قدملی یوزباشیلغنه
ترفیع وتسریرینه مساعدهٔ قوماندنیلری استرحام ایلرم

Ich befürworte das beiliegend überreichte Gesuch des aktiven Stabsapothekers der Etappeninspektion, Mehmed Efendi, um Beförderung zum Stabsapotheker I. Klasse, da der Genannte sich sowohl in seinem Fach als in der Erfüllung seiner dienstlichen Aufgaben durchaus bewährt hat, auch dem Dienstalter nach zur Beförderung heransteht.

فرقه ارزاق ویم مأموری اولوب برای تبدیل هوا درسعادتده بولنان ملازم
شکری افندینك احوال حاضرهٔ وجودیه‌سنه کوره اردوسی مرکزنده لا اقل درت
ماه مدتله کری خدماتنده استخدامی وختامنده مرکز عسکری خسته‌خانه‌سی
معاینه‌سیله قابلیت استخدامیه‌سنك تقدیر ایتدیرلمسی واقع اولان عرض
حالی اوزرینه صحیه دائره‌سندن محرر اعلامه بناءً تنسیب ایدیلمرك معاملهٔ
قیدیه‌سی ایفا قلنمش اولمغله اوراجه اکا کوره معاملهٔ لازمه‌نك اجرا بیورلمسی
متمنادر

Dem Proviant- und Futtermeister der ....Division, Leutnant Schükri Ef., zur Zeit zur Erholung in Konstantinopel, wird auf Grund des Berichts der Sanitätsabteilung, entsprechend seinem diesbezüglichen Gesuche, mit Rücksicht auf seinen gegenwärtigen Gesundheitszustand die Verwendung im Etappendienst am Standort des Hauptquartiers seiner Armee für die Dauer von mindestens vier Monaten genehmigt, nach Ablauf welcher Frist seine Dienstfähigkeit durch das Armeemilitärlazarett erneut zu prüfen ist. Der entsprechende Akteneintrag ist hier vollzogen worden und es wird gebeten, dortseits das Nötige zu veranlassen.

Daß اوزره und الجون nach dem Infinitiv gleichwertig sein soll, kann ich wenigstens für den mir bekannten militärischen Stil nicht zugeben. Ich erinnere mich keines Falles, wo die Wahl zwischen beiden gegeben gewesen wäre. Die Bedeutungen, die اوزره vor الجون voraus hat, hat schon BERGSTRÄSSER, *ZDMG* LXXII, 278 treffend charakterisiert. Wie er richtig bemerkt, dient اوزره dazu, in der Bedeutung: *in der Weise, daß* eventuelle nähere Bestimmungen in den Satz einzufügen. Diese näheren Bestimmungen können aber der Zukunft angehören, und dann entsteht der Schein, als ob اوزره den Beweggrund bzw. eine Handlung angäbe. طابور عفوله‌ده شمندوفره ارکاب ایدلمك اوزره جنوبه حرکت ایده‌جکدر *das Bataillon marschiert nach Süden ab, um in Afule auf die Bahn verladen zu werden.* Man könnte da nicht sagen ارکاب

ايدلك الجون, denn der Befehlgebende hat nicht die Absicht, dem Untergebenen den Beweggrund anzugeben, warum er ihn nach Süden schickt, sondern will nur eine nähere Bestimmung treffen.

درت هفته صكره عودت ايتمك اوزره استانبوله كيديور

Er geht nach Stambul, um nach 4 Wochen zurückzukehren, natürlich nicht zu diesem Zweck.

فرقه بغدادك بر كونلك يوريشدن زياده اوزاق اولمامق اوزره شمالنده بولنمسى الجون امر آلمشدر

Die Division hat Befehl erhalten, sich nördlich Bagdad aufzuhalten, nicht mehr als einen Tagemarsch von der S adt entfernt. Statt اوزره könnte hier auch stehen شرطيله.

لوا مركزى . . . كوينده اولمق اوزره . . . . كويلرينه يرلشديرلملى در

Die Brigade ist in die Dörfer NN. zu legen, Stab in N.

Der Bedeutung von الجون am nächsten kommt wohl اوزره in Sätzen wie:

پاشا قطعاتى تفتيش ايتمك اوزره شريعه‌يه كيديور

Der Pascha begibt sich an den Jordan, um die Truppen zu inspizieren.

Hier könnte man vielleicht auch sagen تفتيش ايتمك الجون, aber man wird doch اوزره vorziehen. Bei الجون ruht das Interesse mehr auf dem, was den Grund der Handlung bildet, bei اوزره ist es ganz der Haupthandlung selbst zugewandt, und der Zweck erscheint als Nebenbestimmung zu dieser. Will man sagen „*um die Truppen inspizieren zu können, muß man an den Jordan gehen*", so muß man sagen تفتيش ايده‌بيلمك الجون, weil hier das Interesse auf dem von الجون abhängigen Infinitiv ruht. Würde in dem oben angeführten Satze الجون stehen, so würde auf den Beweggrund des Paschas zur Abreise nach dem Jordan reflektiert werden, was dem Berichterstatter gar nicht zukommt. اوزره kommt außerdem überhaupt nur bei solchen Sätzen zur Anwendung, bei denen der Hauptteil von einem Vorgang berichtet, der als tatsächlich stattfindend in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft vorgestellt wird. الجون dient daher auch im Gegensatz zu اوزره dazu, nach Verben des Befehlens den Infinitiv, der den Inhalt des Befehls ausdrückt, einzuleiten in solchen Sätzen, in denen über die Erteilung des Befehls berichtet wird:

Die Division hat Befehl erhalten, abzumarschieren: فرقه حركت ايتمك الجون امر آلمشدر. (Man kann natürlich auch sagen: فرقه‌نك حركت ايتمسى امر ايدلمشدر.)

اوزره gehört außerdem wesentlich der Schriftsprache an, man kann es zuweilen mit *zwecks* übersetzen. *Zwecks Verladung* s. o. S. 490. اولمق اوزره in der Bedeutung *als* vgl. oben: اك پارلاق دليل اولمق اوزره *als besten Beweis.*

§ 172. Infinitiv auf مه mit Suffixen.

Der Infinitiv auf مه mit Personalsuffixen, abhängig von einem Verbum des Befehlens, Wünschens, ja auch nur Aussagens zeigt immer an, daß eine Handlung geschehen soll. Soll gesagt werden, daß etwas tatsächlich geschieht, geschehen ist oder geschehen wird, so werden die Formen mit *-dik*, *-ǵek* gebraucht. Bei meiner Dolmetschertätigkeit stellte sich heraus, daß man diese „goldene Regel" immer wieder einschärfen mußte. BERGSTRÄSSER hat bereits *Der Islam* XIV, S. 170 auf diese Regel hingewiesen.

طالب اولانلرك اون اوچنجى قول اردو اخذ عسكر اداره رياستنه مراجعت ايتملرى اعلان اولنور

Bewerber haben sich an die Indentantur der Rekrutierungsabteilung des XIII. A.-K. zu wenden.

اشبو منزلك شرق غروبى امرينه كچمسى مطالعه‌سنده‌يم

Ich bin dafür, daß diese Etappe der Ostgruppe unterstellt wird.

Es ist ein Schreiben gekommen, daß diese Etappe . . . unterstellt werden soll: كچمسنه داثر, *daß sie unterstellt ist:* كچديكنه داثر.

مذكور افرادك حلب ولايتنه تسليملرى تلغرافله بيلديرلمشدر

Es ist telegraphiert worden, daß die genannten Mannschaften dem Wilajet Aleppo zu übergeben sind.

Im kurzen Ankündigungs- und Telegrammstil kann das übergeordnete Verbum ganz wegfallen.

طالبلرك صالى كوننه قدر مذكور قوميسيونه مراجعتلرى

Bewerber wollen sich bis Dienstag bei der genannten Kommission melden.

طابورك وقت حركتنك سرعت اشعارى *Sofort Abmarschzeit des Bataillons melden.*

منزل انبارلرنده اون ويكسماد موجود بولنديغى منزل مفتشلكندن مورود تلغرافدن اكلاشيلدى مامور اعزاميله لزومى اولان مقدارده اون ويكسمادك آلديرلمسى وانباسى

Nach telegraphischer Mitteilung der Etappeninspektion ist in den Speichern der Etappe Mehl und Marmelade vorrätig. Es ist sofort jemand hinzuschicken und Mehl und Zwieback in der benötigten Menge zu empfangen. Der erfolgte Empfang ist zu melden.

Dagegen ist der Satz: شامدن ورود ایده‌جکی امر بیوریلان اوطوموبیللر *Die Automobile, die nach Mitteilung Ew. Hochw. aus Damaskus kommen werden.* Der Genetiv kann ganz fehlen: لاوابویه توکورولمه‌مسی رجا اولنور *Es wird gebeten, nicht in das Becken zu spucken.*

§ 174 — *maqlyq.*

Im dienstlichen Stil werden die Formen der 1. Person *-ma-m*, *-ma-mys* stets durch die Formen *-maqlyg-ym*, *-maqlyg-ymys* etc. ersetzt. اوچ کون دها بوراده قالمقلغمه مساعده بیورلمسنی استرحام ایلرم *Ich bitte noch drei Tage länger hier bleiben zu dürfen.* Der gehobene, gefühlsbetonte und dichterische Stil braucht ebenso wie die Umgangssprache die einfachen Formen. بوکا عسکر اولمق صفتیله قاتلانمامز لازمدر *damit müssen wir uns als Soldaten abfinden.*

Merke: اقومانك وارمی *Kannst du lesen?*

§ 174. Arabische Infinitive.

Daß arabische Infinitive durch die Pluralendung *-āt* in konkrete Substantive umgewandelt werden können, wurde oben gesagt. Zu bemerken ist noch, daß die Infinitive mit passivem Hilfszeitwort synonym mit dem arabischen passiven Partizip mit در gebraucht werden.

رجا اولنور = مرجودر, استرحام اولنور = مسترحمدر, عرض اولنور = معروضدر etc.

Manchmal werden diese Passivpartizipien wie Infinitive behandelt:

محسوب ایتمك *anrechnen*;

persisch: بر تلغراف کشیده ایتمك *ein Telegramm schicken*;

منظور بیورلدی *„hat vorgelegen"*, nämlich das Schriftstück dem Chef.

Das Akkusativobjekt nach arabischen Infinitiven kann nominal konstruiert im Genitiv oder verbal konstruiert im Akkusativ stehen. مسئله‌نك ایضاحی ایچون oder مسئله‌یی ایضاح ایچون *zur Aufklärung der Frage.*

§ 182, 2. An dieser Stelle müßten Konstruktionen aufgeführt werden wie اولادلریمی کوره‌جکم کلدی (dialektisch auch *göresim geldi*) *ich habe Sehnsucht bekommen, meine Kinder zu sehen.*

آلمان مطبوعاتنك سابق خارجیه ناظرینه حصر ایتدیکی مختلف نشریاته باقینجه انسانك اورته‌ده پك مهم بر مسئله موجود اولدیغنه حکم ایده‌جکی کلیر

Wenn man die verschiedenen Artikel betrachtet, die die deutsche Presse dem früheren Minister des Auswärtigen widmet, so könnte es einem scheinen, als ob hier eine wichtige Frage vorläge.

§ 186. — *ib.*

Die Form dient im Amtsstil dazu, zwei Partizipien zu verbinden.

بشنجی آلایك دمیرجی اوستەسی اولوب طابورینه دردنجی اردو امرینه حرکت ایدن حسین اوسته

Der Meister Hüsēn, Schmied beim 5. Feld-Artill.-Reg. 1. Abteilung, der mit seiner Abteilung abmarschiert ist, um unter den Befehl der 4. Armee zu treten.

ایکنجی پیاده آلاینك برنجی طابوری کوچك ضابطی اولوب الیوم برنجی استحکام بلوکنده مستخدم بولندیغی والدەسنك مراجعتندن آکلاشیلان حسین اوغلی سعدی افندی

Hüsēn Oglu Sādi Ef., Unteroffizier beim Inf.-Regt. 2 I, der, wie aus einer Anfrage seiner Mutter hervorgeht, jetzt bei der ersten Pionierkomp. Dienst tut.

اردو قوماندانلغندن وارد اولوب ۱۰۵ نومرولو ۱۲ تموز تاریخلی در کنار عالیلریله محول امرنامه اوچنجی مادەسنده کوندرلسی لزومی بیلدیرلمش اولان جدوللر بالتنظیم تقدیم قیلندی

Die in § 3 des mit Vermerk Ew. Hochw. an mich weitergegebenen Armeebefehls Nr. 105 vom 12. August angeforderten Listen sind aufgestellt und werden hiermit überreicht.

Die gleiche Endung wird auch gebraucht, wenn eine falsche Auffassung berichtigt werden soll: مومیالیهك بغداده کیتمیوب موصله کیتدیکی معروضدر *der Genannte ist nicht nach Bagdad, sondern nach Mosul gegangen*; statt کیتمیوب könnte hier auch دکل stehen. اوب mit folgendem ده drückt einen gewissen Gegensatz aus: مملکتلرینه مکتوب یازوبده جواب آلەمامش اولان ضابطان وافرادك اسامیسنك بیلدیرلمسی *es sind die Namen der Offiziere und Mannschaften zu melden, die Briefe nach Hause geschrieben, aber keine Antwort erhalten haben.*

§ 197, 10. Adverbien.

Die persische Endung *āne* wird auch im Osmanischen wie ein Adjektiv gebraucht. شاعرانه *dichterisch*, دشمنك ساکتانه حاضرلقلری *die stillen Vorbereitungen des Feindes*, پاشانك بو مجنونانه حرکتی *dies verrückte Gebaren des Paschas.*

In der Volks- und Literatursprache finden sich gewisse, meist doppelt gesetzte, onomatopoietische Adverbien, die den sinnlichen Eindruck eines Vorgangs veranschaulichen sollen.

(Ich umschreibe die Formen, weil die Aussprache sonst nicht immer klar wird.)

śyldyr śyldyr baqmaq	*mit großen Augen blicken*
fellik fellik baqmaq	*suchend und wie geistesabwesend um sich blicken*
fyryl fyryl dönmek, aramaq	*suchend umhergehen*
pyryl pyryl [*paryl paryl*] *parlamaq*	*hell glänzen*
myśyl myśyl ujumaq	*tief schlafen*
sine sine aǵlamaq	*leise vor sich hinweinen*
sinsi sinsi gülmek	*leise lachen* (vgl. *sinsi bir adam ein hinterhältiger Mensch*)
ekmeji qyrynǵa aṭrāfa śanqyr śanqyr altunlar jajyldy	*Wie er das Brot zerbrach, rollten klingend Geldstücke heraus*
ǵam śangyr śangyr qyryldy	*Das Glas zerbrach klirrend*
bitleri ćit ćit qyrmaq	*die Läuse mit einem Knacks zerdrücken*
altymyzdaki duba zangyr zangyr sallajor	*Der Ponton unter uns schwankt auf und nieder*
sowuqdan zangyr zangyr titrejor	*Er zittert vor Kälte wie Espenlaub*
ev gümbür gümbür indi	*Das Haus brach in sich zusammen*
haryl haryl oqujor	*Er rezitiert* [*der Ḥāfiz*] *mit klingender Stimme*
haryl haryl jaǵyjor	*Es regnet mit Geräusch*
myryl myryl qonuśmaq	*murmelnd reden*
jürejim ćajyr ćajyr janyjor	*Mir brennt das Herz in hellen Flammen*
tyqyr tyqyr paralary saydy	*Er zählte die Geldstücke einzeln auf mit klapperndem Geräusch*
taqyr taqyr jürümek	*mit klapperndem Geräusch gehen*
pytyr pytyr jürümek / *typyś typyś jürümek*	*mit kleinen Schritten gehen* (kleines Kind)
byngyl byngyl jürior	um den Gang einer vollen Frauensperson zu charakterisieren
seke seke jürümek	*hinkend gehen*
qytyr qytyr jemek	*mit krachendem Geräusch essen*, z. B. trockenen Zwieback
śapyr śapyr jemek	*schmatzend essen*

hatyr hatyr jemek	zur Bezeichnung des Geräusches, das das Essen harter Dinge, z. B. roher großer Birnen, verursacht
kütür kütür jemek	um das Geräusch zu charakterisieren, das das Essen weicher Gegenstände, wie Pflaumen, verursacht
lop lop jutijor	*ohne zu kauen herunterschlucken*
üzene üzene	*sorgfältig, mit Liebe*
čat čat vurmaq	*pochend klopfen*
küngür küngür ağlamaq	*laut weinen*
čyngyr čyngyr ötmek	*zwitschernd singen*
čin čin ötmek	*mit feinem Ton singen, tönen*
tyn tyn tynlyor	*klingen* (von einem angeschlagenen Metall)
sigareji fosur fosur ičior	*Er raucht schmauchend seine Zigarette*
šyryl šyryl aqmaq	*murmelnd fließen*
fyšyr fyšyr aqmaq	*rauschend fließen*
sapyr sapyr jağmaq	*heftig regnen*
zyp zyp syčramaq	*hopsend hüpfen*
(vergl. *zyp zyp tašy*)	(*der Murmel*)
qyh qyh gülmek	*leise lachen*
ten'ere fyqyr fyqyr qaynyor	*Der Topf kocht brodelnd*
zyr zyr zyrlyor	*Er redet immerfort leeres Zeug*
sinek vyz vyz vyzlyor	*die Mücke summt*
merdivenden paldyr küldür indi	*Er kam polternd die Treppe herunter.*

§ 204. Fragesätze.

Bemerkenswert ist, daß das Imperfekt auf *-di* mit Fragepartikel oft den Sinn eines Zeitsatzes annimmt.

واتماتلر اولرینه ارکن کیتمك استدیلرمی همان لامبه‌لر بوزولیور

Wollen die Tramwayführer einmal gern früh nach Hause kommen, so versagen sicherlich die Lampen.

§ 201. Attribute.

Das Partizipium *olan* dient u. a. dazu, Attribute, die etwas Neues über ein Substantiv aussagen, an das Substantiv anzufügen: یورغون اولان ایکنجی پیاده آلایی — الخ *das müde 2te Inf.-Regiment 7 darf nicht mehr an der Front eingesetzt werden,* بنی متشکر براقه‌حق اولان بشقه

بر چاره ارائه ایده‌مدیککز تقدیرده *falls Sie mir nicht, wofür ich dankbar sein würde, ein anderes Mittel zeigen können.*

Zur Partizipialbildung sind Konstruktionen zu beachten wie تبلیغ اولنان مقامات *die Dienststellen, denen (die Verfügung) zugegangen ist* [der Ausdruck تبلیغ wird für gleichzeitige Bekanntmachung einer Verfügung an mehrere nachgeordnete Stellen gebraucht].

اغاجلر اولان طاغ *der Berg, auf dem die Bäume stehen.*

Zur Satzbildung im allgemeinen ist zu bemerken, daß im Türkischen oft Sätze gebildet werden, wo im Deutschen ein rein nominaler Ausdruck steht, besonders in Überschriften und Aufschriften.

Liste der mit der Kriegsmedaille dekorierten Offiziere und Mannschaften: حرب مدالیه‌سیله تلطیف اولنان ضابطان وافرادك اسامیسنی حاوی لیسته‌در.

عراق غروبی ریاستی پیشگاه عالیسنه ۱۸—۸—۳۳ تاریخلی تحریرات علیه‌لرینه جوابدر

An den Herrn Chef der Irakgruppe. Antwort auf das Schreiben vom 18. August 1333.

Die Aufschriften: *Geheim! Eilig!* auf dienstlichen Schreiben lauten محرمدر، مستعجلدر.

Die Kopula در dient manchmal nur zur Hervorhebung eines Wortes بر ولوله‌در قوپدی *ein Getöse ging da los.*

§ 220. 2. Die Konstruktion *-dikden sora* kann manchmal einen kausalen Nebensinn annehmen.

ATTRIBUTIVE, APPOSITIONELLE UND ANKNÜPFENDE RELATIVSÄTZE IM ARABISCHEN UND SYRISCHEN.

VON

A. SCHAADE (Hamburg).

In den uns von der Schule her vertrauten Sprachen kann man in der Hauptsache drei Arten von Relativsätzen unterscheiden: attributive, appositionelle und anknüpfende. Ein attributiver Relativsatz liegt vor, wenn ich z. B. sage: (1.) „Der Brief, den ich gestern bekommen habe, hat mich sehr erfreut", ein appositioneller in der Wendung: (2.) „Ihr liebenswürdiger Brief, den ich gestern bekommen habe, hat mich sehr erfreut", und endlich ein anknüpfender, wenn ich schreibe: (3.) „Ich erhielt soeben Ihren liebenswürdigen Brief, den ich sofort beantworte".

Im Deutschen unterscheiden wir diese drei Arten von Relativsätzen lediglich durch den Tonfall. Im ersten Beispiel hebt sich die Stimme bei dem Worte „Brief" nur wenig (schwach steigender Ton), in dem zweiten erheblich mehr, um dann allerdings gleich wieder herunter zu gleiten (steigend-fallender Ton), und in dem dritten senkt sie sich nur (fallender Ton)[1]. Im Französischen werden diese Unterschiede des Tonfalls, wenn auch unvollkommen, durch die Interpunktion ausgedrückt, indem man einen Relativsatz der zweiten oder dritten Art durch ein Komma von seinem Hauptsatz trennt (vgl. Fritz STROHMEYER, *Franz. Gramm. auf sprachhist.-psychol. Grundlage*, Leipzig-Berlin 1921, § 585f.).

In welcher Form erscheinen diese drei Arten von Relativsätzen nun im Semitischen? Ich habe Beobachtungen darüber fürs Arabische und Syrische angestellt und möchte diese hier mitteilen.

Die Araber haben bekanntlich die Relativsätze ziemlich äußerlich nach der Verwendung bzw. Nichtverwendung eines Relativ-

[1] Ich setze *nordostdeutsche* Satzmelodie voraus.

pronomens eingeteilt. Diese ist nach ihnen davon abhängig, ob das Beziehungswort — oder „Leitwort", um den von RECKENDORF eingeführten Ausdruck zu gebrauchen — determiniert ist oder nicht. Einen mit *alladī* (oder einer seiner Ableitungen) angefügten Relativsatz nennen sie *Ṣila*, einen unverbundenen *Ṣifa*. Ersterer Ausdruck bedeutet etwa „Ergänzung, Hinzufügung" (zu dem „Ergänzungsbedürftigen", dem *Mauṣūl*=Relativpronomen; vgl. den mit *Ṣila* synonymen Sibawaih'schen Ausdruck *Ḥašū*=Füllung und Ibn Iaʿīš, ed. JAHN, I,455, 19). *Ṣifa* dagegen bedeutet „Beschreibung, Qualifizierung", nämlich des „Leitworts" (sonst bekanntlich auch „Adjektiv").

Diese Terminologie der Araber krankt an einer Inkonsequenz, die viel Unheil in ihrem grammatischen Denken angerichtet hat. Während sie nämlich die *Ṣifa* (ganz richtig) als nähere Bestimmung zum Leitwort auffassen, sehen sie in der *Ṣila* zunächst nur eine „Ergänzung" zu dem (seinerseits als *Ṣifa* gedeuteten; vgl. Ibn Iaʿīš I, 458, 5f.[1]) Relativpronomen. In Wirklichkeit gehört natürlich der syndetische Relativsatz genau so gut zum Leitwort wie der asyndetische. Dieser Erkenntnis haben sich auch die Araber auf die Dauer nicht verschließen können, und so finden wir schon bei Ibn Iaʿīš selbst (I, 457, 22f.; ähnlich 458, 5) die Erklärung, daß „das *al-* von *alladī* und seinen Ableitungen nur dazu diene, die Qualifizierung (*Uaṣf!*) von determinierten Substantiven durch Sätze zu ermöglichen"; Sätze sind nämlich nach der Anschauung des Ibn Iaʿīš (I, 457, 23) indeterminiert! Und al-Baiḍāuī erklärt wiederholt (ich habe seinen Kommentar zu den ersten zehn Sūren daraufhin durchgesehen) mit *alladī* beginnende Sätze ganz ruhig als *Ṣifa*. Vgl. seinen *Tafsīr* zu *Sūra* II, 1—2 (*li'l-muttaḳīn; alladīna* ...); II, 19 (*rabbukumu 'lladī ḫalaḳakum*); II, 19—20 (*rabbakum* ... *alladī ǧaʿala* ...); III, 127—128 (*li'l-muttaḳīn; alladīna iunfiḳūna* ...); III, 165—166 (*al-muʾminīn; alladīna 'staǧābū* ...); IV, 139—140 (*al-munāfiḳīna ua'l-kāfirīna* ...; *alladīna iatarabbaṣūna* ...); V, 48 (*an-nabīyūna 'lladīna aslamū* ...); VI, 151 (*šuhadāʾakumu 'lladīna iašhadūna* ...); VII, 42—43 (*aẓ-ẓālimīna; alladīna iaṣuddūna* ...). An allen diesen Stellen kann es kaum zweifelhaft sein, daß al-Baiḍāuī nicht (im Sinne des Ibn Iaʿīš, s. o.) das bloße *alladī* als *Ṣifa* bezeichnet, sondern den ganzen dadurch eingeleiteten (oder wenn

1 An dieser Stelle ist eine Unstimmigkeit zwischen JAHNS Ausgabe des Ibn Iaʿīš (I, 458, 5) und der Teilausgabe von PRYM in seiner Dissertation (*De enuntiationibus relativis semiticis*, Bonn 1867, S. 10, 6).

man will, sich daran anschließenden) Satz. Anders steht es mit seiner Bemerkung zu dem letzten *allātī* in Sūra IV, 27. Hier meint er wirklich nur das Relativpronomen. — Wie weit diese freiere Verwendung des Ausdrucks *Ṣifa* bei arabischen Gelehrten verbreitet ist, kann ich nicht sagen. Al-Baiḍāwī dürfte aber schwerlich der einzige sein, bei dem sie sich nachweisen läßt.

Von dieser mangelhaften Terminologie der Araber ganz abgesehen, ist schon längst festgestellt worden, daß — der arabischen Theorie zum Trotz — gar nicht selten Relativsätze ohne Relativpronomen auch nach determiniertem Leitwort auftreten. Meist handelt es sich dabei um sogenannte „generelle Determination", wie in dem von Th. NÖLDEKE, *Zur Grammatik des classischen Arabisch* (in den *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Cl., Bd. XLV, Wien 1897, 2. Abh.), S. 100 zitierten Verse aus den Gedichten der Huḏailiten (ed. KOSEGARTEN, Nr. 66, 10):

إِنِّي وَجَدْتُ أَبَا العِيَالِ وَرَهْطَهُ   كَالحِصْنِ شِيدَ بِجَنْدَلٍ مُوْضُونِ

„Ich habe Abu-l-ʿIjāl und seine Familie gefunden wie ein Schloß das von geschichteten Steinen aufgeführt ist", oder in der von RECKENDORF, *Arabische Syntax* (Heidelberg 1921), S. 414, 2 angeführten Stelle aus al-Ṭabarī (II/I, 176, 18): كَالضَّأْنِ لا رَاعِيَ لَهَا „wie Schafe, die keinen Hirten haben" (weitere analoge Beispiele bei NÖLDEKE, a. a. O., S. 100f.; bei RECKENDORF, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, Leiden 1898, S. 524f.; in desselben *Arabischer Syntax*, S. 413f.; vgl. hier und weiterhin auch die einschlägigen Abschnitte in C. BROCKELMANN's *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Bd. II und Ibn al-Anbārī, *al-Inṣāf*, ed. G. WEIL, Leiden 1913, *Masʾala* 104, namentlich S. 305, 15—24).

Aber schon NÖLDEKE und RECKENDORF haben sehr wohl gesehen, daß eine ganze Anzahl gut beglaubigter Beispiele für asyndetische Relativsätze nach determiniertem Leitwort sich nicht mit genereller Determination des letzteren erklären lassen (siehe NÖLDEKE, a. a. O., S. 101, 12 v. o. — 5 v. u.; RECKENDORF, *Verhältnisse*, S. 526, erste Hälfte der Seite; *Syntax*, S. 413f.). Sieht man sich nun diese Beispiele näher an, so wird man finden, daß wenigstens eine große Anzahl von ihnen unter den Begriff der appositionellen (nicht attributiven!) Relativsätze fällt. So bei NÖLDEKE (S. 101):

أَبَعْدَ ٱلْحٰرِثِ ٱلْمَلِكِ ٱبْنِ عَمْرٍو   لَهُ مُلْكُ ٱلْعِرَاقِ إِلَى عُمَانِ

مُجَاوَرَةَ بَنِى شَمَجَى . . .

„nach König al-Ḥāriṯ b.ʿAmr, der die Herrschaft von ʿIrāķ bis nach ʿOmān hatte, bei den Banū Šamaǧā als Schützling zu leben!" (aus Imru'u 'l-Ķais in AHLWARDT's Ausgabe der „Sechs altarab. Dichter", Nr. 67, 1) und ebendort die Ķorʾānstelle XX, 78: جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ oder bei RECKENDORF, *Syntax*, S. 414: مَاءُ الفُرَاتِ تَجِىءُ مِن أَطْوَادِ „das Wasser des Euphrat, das von Bergen kommt" (aus den *Mufaḍ*. ed. LYALL, XLIV, 13 = THORB. XXXVII, 13) und sämtliche weitere Beispiele in demselben Absatz von R.'s *Syntax*, vielleicht mit Ausnahme des letzten (الطَّرِيقِ عَلَيْهِ ٱلهُدَى). Auch der von RECKENDORF, *Verhältnisse*, S. 526 und nach ihm von BROCKELMANN, a. a. O., II, 553) angeführte Vers aus NÖLDEKE's *Delectus*

. . . فَلَمْ تَجِدْ   إِلَّا ٱلْإِهَابَ تَرَكْنَهُ فِى ٱلْمَرْقَدِ

„. . . da fand sie nur das Fell, das sie auf der Lagerstätte hatten liegen lassen" wird durch eine Art von „Überdetermination" des Leitworts zu erklären sein; die ums Leben gekommene Besitzerin des Felles (eine junge Gazelle) ist bereits vorher erwähnt!

Meinerseits kann ich als Belege für die asyndetische Konstruktion appositioneller Relativsätze noch hinzufügen: *Sūra* II, 230, gegen Ende IV, 169, Mitte; XXXII, 1 und vor allem al-Baiḍāuī zu *Sūra* IX, 109 يَعْنِى مَسْجِدَ قُبَاءَ أَسَّسَهُ رسولُ الله صلعم „er meint die Moschee von Ķubāʾ, welche der Gesandte Gottes gegründet hat".

Freilich läßt sich nicht bestreiten, daß es neben diesen ohne Relativpronomen gebildeten appositionellen Relativsätzen auch eine ganze Anzahl mit Relativpronomen gibt. Aber einmal hat auch die auf der „generellen Determination" beruhende Regel ihre Ausnahmen (siehe RECKENDORF, *Syntax*, S. 413, Anm. 2: كَالظَّبْىِ الذى ظَلَّ حَيْنُهُ يُقَدِّمُهُ „wie eine Gazelle, die ihr Verhängnis vorwärts treibt", aus den Liedern der Huḏailiten, Nr. 92, 20 u. a. m.), und dann schließen sich diese Ausnahmen großenteils ihrerseits zu sinnverwandten Gruppen zusammen. Man kann nämlich beobachten, daß ein Relativpronomen vor appositionellem Relativsatz regelmäßig steht nach einem Demonstrativum + Substantiv. Ein Beispiel bietet RECKENDORF, *Syntax*, S. 767: ما هذا الدِّينُ الذى أَرَاكَ تَدِينُ بِهِ „Was ist das für eine

Religion, der ich dich angehören sehe“ (aus Ibn Hišām, ed. WÜSTENFELD, S. 159, 18), oder ebendort S. 635 f.: هَلْ هاهُنا اَحَدٌ مِن قَوْمِ هذا الرَّجُلِ الذى يَزْعُمُ اَنَّهُ نَبِىٌّ „Ist hier jemand von dem Volke dieses Mannes, der behauptet, er sei ein Prophet?“ (aus al-Buḫārī, ed. KREHL, III, 214, 10). — Ebenso steht das Relativpronomen in der Regel nach Substantiven mit Possessivsuffix, wie *Sūra* II, 19: اُعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلذى خَلَقَكُمْ „Dienet eurem Herrn, der euch geschaffen hat“; beachte aber كَلِمَتَهُ اَلْقاها „sein Wort, das er herabgesandt hat“ bei RECKENDORF, *Verhältnisse*, S. 526, 8 (aus *Sūra* IV, 169, nicht aus Ibn Saʿd, wie R. versehentlich angibt).

Der ganze Komplex von Erscheinungen wird verständlicher, wenn man sich die vermutliche Entstehung der syndetischen Relativsätze im Arabischen vor Augen führt. Das Relativpronomen *alladī* ist ja bekanntlich von hause aus ein Demonstrativum. *Al-kitābu 'lladī balaġanī 'l-bāriḥa[h]* bedeutet eigentlich „der Brief, der da — ich habe ihn gestern bekommen“. Ähnlich, wie nun die Hinzufügung eines solchen hinweisenden Pronomens (das natürlich immer nur auf eine bestimmte Person oder Sache hinweisen kann) nach einem indeterminierten oder nur generell determinierten Substantiv sinnwidrig gewesen wäre, so wurde sie nach einem nicht bloß für den Redenden, sondern auch für den Angeredeten bereits ausreichend bestimmten, also eigentlich keiner näheren Bestimmung mehr bedürfenden Substantiv, namentlich nach einem Eigennamen, zum mindesten als entbehrlich, wenn nicht als störend empfunden. (Man beachte hierzu auch die Lehre von den „Stufen der Determination“ bei Ibn Jaʿīš zum *Mufaṣṣal*, § 262!). Stand aber vor dem Leitwort bereits ein anderes Demonstrativum, oder nach dem Leitwort ein Possessivsuffix, so bildete das *Mauṣūl* wohl nur eine Art Verstärkung des Hinweises oder der Besitzangabe, wie wir ja auch „dieser“ zu „dieser da“ verstärken, oder wie der Araber neben *kitābī* — falls es sich um ein vor seinen Augen befindliches Buch handelt — auch *kitābī hāḏā* sagt. Freilich blieb auch sonst im einzelnen vieles dem subjektiven Ermessen überlassen; daher die vielen Ausnahmen. In der geschriebenen Sprache wird zugunsten des Relativpronomens außerdem noch oft das Bedürfnis mitgewirkt haben, die Nichtbezeichnung des Tonfalls auszugleichen, der beim Sprechen für sich allein schon genügte, um das Verhältnis der Sätze zu einander deutlich zu machen. Fiel er fort, so konnten asyndetische Relativsätze nach determiniertem

Leitwort unter Umständen prädikativ aufgefaßt werden. Man denke sich einmal die oben angeführte Stelle aus al-Baiḍāuī's *Tafsīr* (zu *Sūra* IX, 109) mit Weglassung des *ja'nī* und mit *masğidu* statt *masğida!*

Was endlich die dritte Art von Relativsätzen betrifft, die ich oben (mit Anlehnung an die im Griechischen und namentlich im Lateinischen beliebte „relativische Anknüpfung") „anknüpfende" genannt habe, so glaube ich sagen zu können, daß sie im klassischen Arabisch nicht vorkommen. Sätze, in denen wir eine solche relativische Anknüpfung anwenden würden oder doch anwenden könnten, werden im alten Arabisch als Hauptsätze konstruiert. Ein Beispiel für viele bietet al-Buḫārī, ed. KREHL, II, 233, 3f.: أَمَرَهُ رسولُ اللهِ صلعم أَن يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ بُصْرَى لِيَدْفَعَهُ إِلَى قَيْصَرَ وكان قَيْصَرُ . . . مشى مِن حِمْصَ إِلى إِيلِياء „Der Gesandte Gottes befahl ihm (dem Diḥja), ihn (den Brief) dem Herrn von Buṣrā zu übergeben zur Weiterbeförderung an den Kaiser, der damals zu Fuß von Ḥimṣ nach Jerusalem gegangen war" [1].

Eine um so größere Rolle spielt nun aber diese relativische Anknüpfung — wohl infolge von griechischem Einfluß — im Syrischen. Zwei Beispiele aus den Lesestücken am Schluß von BROCKELMANN's *Syrischer Grammatik* (dritte Auflage!) mögen dies veranschaulichen. S. 14*, 6 heißt es: ܘܐܬܩܪܝܬ ܗܘܬ ܠܗ ܐܓܪܬܐ ܗܝ ܕܗܟܢܐ ܡܛܟܣܐ ܗܘܬ ܘܟܬܝܒܐ „Der Brief wurde ihm vorgelesen, der folgendermaßen abgefaßt war" (im klassischen Arabisch müßte man den zweiten Satz unbedingt mit *wa-* anknüpfen!); ebendort S. 92*, 7—10: ܘܪ̈ܘܪܒܢܐ ܟܠܗܘܢ ... ܗܢܘܢ ܕܐܝܟ ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ... ܩܒܠܘܗܝ „... und allen Großen ..., die ihn wie einen Engel Gottes empfingen". — Vgl. noch ebendort S. 93*, 16—19.

Steht in solchen anknüpfenden Relativsätzen im Syrischen, soweit ich sehe, immer ein zusammengesetztes Relativum (ܗܘ ܕ, ܐܝܠܝܢ ܕ usw.), so ist ein solches bei appositionellen Relativsätzen wenigstens häufig. Als Beispiel diene BROCKELMANN, a. a. O., S. 12*, II, 7—9: ܠܘܬ ... ܣܒܝܢܘܣ ... ܐܦܛܪܘܦܐ ܕܡܪܢ ܩܣܪ: ܗܘ ܕܗܘ ܫܠܝܛ ܗܘܐ ܥܠ ܣܘܪܝܐ „zu Sabinus ..., dem Statthalter unseres Herrn, des Kaisers, der (nämlich Sabinus) über Syrien gebot". Man vergleiche ferner eben-

[1] Daß relativische Anknüpfungen in solchen Fällen gelegentlich, wenn auch sehr selten, in arabischen Zeitungen vorkommen, ist eine Sache für sich. Hier liegt wohl sicher fremder Einfluß vor.

dort S. 15*, 13f., 17*, 22, 94*, 2—4, 95*, 5, 14—15 und 122*, X, 2 sowie NÖLDEKE, *Syrische Grammatik*, 2. Aufl., S. 268, 18—19, 269, 1—2, 28—30, 31—32, 270, 14—15. In den meisten dieser Beispiele ist das Relativum von seinem Leitwort durch ein anderes, dazwischentretendes Wort getrennt, so daß man geneigt sein könnte, diese Trennung für die Bevorzugung des zusammengesetzten Pronomens verantwortlich zu machen, das ja — anders als das einfache ܕ — Geschlecht und Zahl erkennen läßt (vgl. französisch *lequel* usw. gegenüber *qui!*). Aber bei BR. S. 15*, 13f. und 17*, 22 sowie NÖ. S. 269, 1—2 liegt keine solche Trennung vor! Ich will nun freilich nicht behaupten, daß solche, mit einem zusammengesetzten Relativum gebildete Relativsätze immer appositionell gemeint sein müssen. Bei NÖLDEKE, a. a. O., findet man genug Belege für solche Sätze, die sicher attributiv sind, nämlich S. 268, 22—24, 26—28, 269, 16—17, 270, 4—7, 7—9 und 15—17. Aber umgekehrt scheinen appositionelle Relativsätze mit einfachem ܕ seltener zu sein.

Ob die geschilderten Typenunterschiede auch in den andern semitischen Sprachen eine Rolle spielen, darüber kann ich z. Zt. nichts sagen. Ich hoffe aber, daß die Klarlegung dieser Verhältnisse in der semitischsten und der unsemitischsten unter den alten semitischen Sprachen immerhin zur Erforschung dieses Kapitels der vergleichenden Syntax eine brauchbare Vorarbeit bilden wird.

AUS ZWEI ARABISCHEN *FURŪQ*-BÜCHERN.

VON

JOSEPH SCHACHT (Freiburg i. Br.).

Einleitung.

1. Die Leidener Handschrift nr. 1861 (Cod. 481 Warn.) wird im Katalog (*Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno-Batavae* auctoribus P. DE JONG et M. I. DE GOEJE IV [1866] 155) folgendermaßen beschrieben: „كتاب الفروق فى الفقه, auctore imámo Hanafitico Nadjmo-'d-dín ibn-abí-Becr an-Naisáburí [sic], qui in usum *cujusdam fratrum suorum* [aber im Sinne von ‚Genossen': بعض اخوانى] hunc librum composuit. Sunt questiones difficiliores secundum capita digestae, in qua re usitatam divisionem secutus est. Initium: الحمد لله الذى هدانا بالاسلام وامرنا بالاستسلام. Codex anno 870 incomte exaratus est. Alterum exemplar non videtur exstare".

Hierzu seien folgende Ergänzungen gegeben. Der Kodex besteht aus 135 Papierblättern (am Ende folgt noch ein Schmutzblatt während das vordere fehlt) von 26×16 cm; der Spiegel mißt 19×9 bis 9,5 cm. Fol. 1b bringt ein Inhaltsverzeichnis von späterer Hand, fol. 2a enthält von erster Hand den Titel كتاب الفروق فى الفقه للامام العلامة نجم الدين النيسابورى; außerdem finden sich fol. 1a, 1b, 2a Bemerkungen von späteren Händen. Fol. 2b beginnt der Text; die Seite hat durchweg 9 Zeilen; fol. 2b, 3a, 37b, 38a sind rot eingerahmt; die Kapitelüberschriften und im Anfang — etwa bis fol. 52 — auch die Stichwörter, mit denen die einzelnen Fragen beginnen, sind rot geschrieben; letztere sind das ganze Buch hindurch nicht selten überstrichen. Die Schrift ist ein fast durchweg unvokalisiertes, großes, wenig schönes *Nasḫī*, recht geziert, bisweilen wieder flüchtig und daher nicht immer sehr deutlich, zu Ligaturen neigend. Fol. 135b steht von erster Hand die Notiz: تم هذا الكتاب بعون الملك الوهاب من الفروق للنيسابورى سنه سبعين وثمانمائه من كتب الفقير الى الله عبد الرحيم

المشاوى الحنفى. Das Buch hat einen orientalischen Pappeinband mit Lederrücken und ist gut erhalten. Der Zustand des Textes ist im allgemeinen befriedigend, desto schlechter aber am Ende des Buches, von fol. 128a 8 an.

Über den Verfasser habe ich Näheres nicht in Erfahrung bringen können; schon aus dem Inhalt der Schrift geht hervor, daß er Ḥanafit ist; zudem nennt er öfter Abū Ḥanīfa, Abū Jūsuf und Muḥammad Ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī und erwähnt noch folgende *Fuqahā'*[1]:

ابو بكر الاسكاف [Hs. الاسكان] 21b 1 (IQ[2] Note 578)
هشام بن عبيد الله الرازى 50b 4; 85b 7; 87a 3; 109a 1; 124b 2 (IQ Note 498)
ابو بكر ابراهيم بن رستم المروزى 52a 5 (IQ nr. 2)
ابو عبد الله محمد بن سماعة 61b 1 (IQ nr. 160)
الفقيه ابو الليث نصر بن محمد السمرقندى 78b 8; 124b 4 (IQ nr. 242)
ابو بكر [Hs. نصر] احمد بن عمرو الخصاف 122b 5f. (IQ nr. 12)

Fol. 110b 9ff. erwähnt der Verfasser sein eigenes كتاب الزيادات, das verloren gegangen zu sein scheint, vielleicht eine Bearbeitung oder ein Kommentar von aš-Šaibānī's gleichbetitelter Schrift.

Auf eine kurze Vorrede folgt eine Reihe von Abschnitten, die die Hauptmaterien des *Fiqh* in der üblichen Reihenfolge behandeln, der erste als كتاب, die folgenden als باب bezeichnet; die einzelnen Fragen führen öfter, namentlich im Anfange des Werkes, die Bezeichnung مسئلة. Besonders hervorgehoben seien die 20 Unterschiede zwischen نكاح und بيع, von denen die Behandlung des letzten unten (§ 10) wiedergegeben ist, fol. 43a 8ff. als Illustration zu C. SNOUCK HURGRONJE, *Verspreide Geschriften* II (1923) 150. Fol. 90a ist die Kapitelüberschrift mit dem Anfang des Textes folgendermaßen herzustellen: باب مسائل الهبة هبة المشاع فيما يحتمل القسمة لا تجوز; der Kodex bietet: باب مسايل الهبه المتاع فيما الخ. Fol. 111a kommt ein باب مسائل شتى; fol. 113b folgt ein باب المسائل المتشابهة und fol. 117b ein باب مسائل الحيل, über die noch zu sprechen sein wird (Abschnitt 5); fol. 128a 8 beginnt ohne Überschrift ein Abschnitt, der sich mit Qur'ānversen beschäftigt, die irgendwelche grammatische Besonderheiten zeigen, und der Schluß, von fol. 131b 6 an, ebenfalls ohne Überschrift, behandelt die Frage, ob gewisse Abweichungen

---

1 Nach der Reihenfolge des ersten Auftretens geordnet.
2 Ibn Quṭlūbuġā ed. G. FLÜGEL 1862 (*Abhandlungen der DMG* II 3).

vom kanonischen Qur'āntext die *Ṣalāt* ungültig machen, was alles äußerlich unter den Gesichtspunkt des *farq* gebracht wird.

Endlich sei noch erwähnt, daß fol. 89a 7ff. die vulgäre Aussprache vorausgesetzt ist.

2. Die Leipziger Handschrift (VOLLERS, *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig* II 1906) nr. 389 (*Refāʿīja* 45) enthält das كتاب الفروق للسامرّى: dies ist die einzige Angabe, die der Titel bietet[1]. Wie auch VOLLERS hierzu bemerkt, verzeichnet der Damaszener Katalog (*siǧill ǧalīl jataḍamman taʿlīmāt al-maktaba al-ʿumūmīja fī Dimašq*, Damaskus 1299) S. 54, ḥanbalitisches *Fiqh* nr. 56 den ersten Teil eines Werkes (*kitāb*) *al-furūq* und nennt als Verfasser معظم الدين السامرّى. „In den *Ṭabaqāt* der Ḥanbaliten [von زين الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن احمد بن حسن بن رجب البغدادى الدمشقى الحنبلى, st. 795; VOLLERS nr. 708] wird 49a zwar ein ابو الفتح عبد الله ابن هبة الله بن احمد بن محمد السامرّى (st. 545) erwähnt, aber ohne das obige لقب und ohne Angabe eines Werkes".

Daß das hier vorliegende Buch wirklich ḥanbalitisch ist, ergibt sich u. a. aus fol. 2a (unten § 2; cf. ad-Dimašqī, *kitāb raḥmat al-umma fiḫtilāf al-a'imma*, am Rande von aš-Šaʿrānī, *kitāb al-mīzān al-kubrā* [Kairo 1302] I 5f.); 9b (كذا نص عليه احمد رضى الله عنه), 44b (قال احمد رحمه الله آلخ), wie überhaupt alle Ausführungen die Lehre des Imāms Aḥmad voraussetzen.

Es ist so gut wie sicher, daß hier dasselbe Werk vorliegt wie in Damaskus (man beachte, daß *Refāʿīja* gerade aus Damaskus stammt!), und sehr wahrscheinlich, daß der in den *ṭabaqāt* Genannte wirklich der Verfasser ist; leider ist mir eine Vergleichung unseres Textes mit dem Damaszener zurzeit nicht möglich, und auch jene Persönlichkeit habe ich sonst nicht erwähnt gefunden.

Der auf das Jahr 241 lautende Besitzvermerk auf dem Titelblatt ist ganz unmöglich; der zweite, vom Vetter des früheren Besitzers herrührend, gibt 797, und es besteht kein Grund, daran zu zweifeln. Die Schrift ist nicht unschön, sehr eindrucksvoll, unvokalisiert und oft unpunktiert; auffallend häufig ist die Auslassung des oberen Striches des *Kāf*. Der Textzustand ist hervorragend gut.

Am Ende ist die Handschrift unvollständig, und dort hat auch das باب الشهادات gestanden, auf das in § 24 verwiesen wird, das

1 In dem durch Tinte und Radieren gewaltsam unkenntlich gemachten Raum unter dem Titel glaube ich Spuren von mindestens 7 Zeilen zu erkennen.

jetzt aber fehlt. Außerdem ist nach fol. 89 eine Lücke, die das Ende des كتاب الوصيّة, das كتاب النكاح (sein Vorhandensein ist mit Sicherheit anzunehmen), das كتاب الخلع (auch ein solches hat wohl dagestanden) und den Anfang des كتاب الطلاق umfaßt; über ihren Umfang wage ich keine Vermutung. Die Anordnung der einzelnen Materien ist die in den Fiqhbüchern übliche; die einzelnen Kapitel werden mit كتاب oder باب bezeichnet [1] und zerfallen ihrerseits in فصول.

3. Beide Schriften, aus denen hier Auszüge gegeben sind, behandeln, wie ihre Autoren selbst in den einleitenden Abschnitten ausführen, Fragen des *Fiqh*, deren äußerer Tatbestand ähnlich, deren juristische Beurteilung aber verschieden ist. Sie sind keineswegs die einzigen Werke über dies Thema. Allerdings ist mir auf ḥanbalitischer Seite kein weiteres derartiges Buch bekannt, wohl aber gibt es bei Ḥanafiten, Šāfiʿiten und Mālikiten zahlreiche *furūq*-Schriften, die im folgenden, chronologisch nach den Verfassern geordnet, angeführt seien [2].

A. Ḥanafiten.

1. ابو الفضل محمد بن صالح الكرابيسى السمرقندى (st. 322): كتاب الفروق (Top Qapu Serai 1181, 1; ḤḪ [3] IV, 418)

2. جمال الإسلام ابو المظفر اسعد بن محمد بن الحسن الكرابيسى النيسابورى (st. 570): كتاب الفروق فى الفروع (sowie Br. [4] I, 375 nr. 17 (Ǧārullāh 821; ḤḪ IV, 417 f.; IQ nr. 44 [5]

---

1 Cf. auch den Hinweis in § 24, aus dem erhellt, daß beide Bezeichnungen schon vom Autor *promiscue* gebraucht wurden; sonst wäre man angesichts der weit überwiegenden Anwendung von كتاب vielleicht geneigt, in den wenigen Fällen von باب Entstellungen zu vermuten.

2 Diese Aufzählung kann keine absolute Vollständigkeit beanspruchen: gerade die hier im Auszug wiedergegebenen Werke von an-Naisābūrī und as-Sāmarrī werden meines Wissens nie erwähnt; auch ist es nicht ausgeschlossen, daß mir das eine oder andere versteckte Zitat entgangen ist. Die Titel gebe ich nur an, wenn mir Genaueres über sie bekannt ist. [Bei der Korrektur konnte ich einige Ergebnisse meiner Handschriftenstudien in den Konstantinopler Bibliotheken, über die ich an anderer Stelle berichten werde, bereits verwerten. Korrekturzusatz.]

3 Ḥaǧǧī Ḫalfa.

4 C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*.

5 Der Güte von Herrn Dr. Meyerhof in Kairo verdanke ich eine Abschrift der ersten Seiten des einen Kairiner Manuskripts; hier und in der Konstantinopler Handschrift lautet der Titel einfach الفروق bzw. كتاب الفروق; soweit der Text mir vorliegt, werden alle Unterscheidungen auf alte Autoritäten, so Abū Ḥanīfa und Muḥammad ibn al-Ḥasan aš-Šaibānī, zurückgeführt; der Autor überliefert die Fragen von seinem Lehrer ابو العلاء صاعد بن محمد.

3. صدر الشريعة الأوّل احمد بن عبيد الله[1] المحبوبى (lebte um 630): كتاب تلقيح العقول فى الفروق بين اهل النقول (Br. I, 380 nr. 34 sowie Top Qapu Serai 1181, 2; Wehbī 467, 1 und sonst; ḤḤ II, 417; IV, 418)[2]

4. احمد بن عثمان التركمانى (st. 744) (ḤḤ IV, 418)

B. Mālikiten.

5. شهاب الدين ابو العباس احمد بن ادريس بن عبد الرحمن الصنهاجى القرافى (st. 684): كتاب انوار البروق فى انواء الفروق (Br. I, 385 nr. 9, 1 sowie Welieddin 1031; ḤḤ I 469; gedr. in 4 Bänden Tunis 1302 mit der ادرار الشروق على انواء الفروق betitelten Glosse des سراج الدين القاسم ابن عبد الله الأنصارى المعروف بابن الشاط [st. 725; cf. Br. II 264, 1]; ein Auszug [fragmentarisch?] lag früher Muṣṭafā 1148, 7 vor; das Werk berücksichtigt stark die *uṣūl al-fiqh*, die gegenüber den *furūʿ* sonst meist zurücktreten)

6. ابو أمامة محمد بن على بن النقّاش المصرى (st. 763) (ḤḤ IV, 418; cf. Br. II, 247 nr. 3)[3]:

C. Šāfiʿiten.

7. ابو العباس احمد بن عمر بن سريج (st. 305 oder 306) (ḤḤ IV, 418): [hier fälschlich شريح für سريج]; cf. *Fihrist* 213, 4; WÜSTENFELD, *Der Imâm el-Schâfiʿi* II nr. 75; die Schrift handelt nach ḤḤ über اجوبة عن اسئلة متعلّقة بمختصر المزنى)

8. ابو الحسن على بن احمد النسوى (st. im 2. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts): كتاب المسائل والعلل والفروق (*Fihrist* 215, 10f. mit Anmerkung 2; dies Werk fehlt bei ḤḤ)

9. ابو عبد الله احمد بن سليمان الزبيرى[4] (st. 317): المُسكِت (ḤḤ IV, 419 [nach al-Asnawī; nach ihm umfaßt es ein weiteres Gebiet als die *furūq*]; V, 529 [وهو كتاب غريب كالغاز اختصره بعض الفضلاء]; WÜSTENFELD, l. c. II nr. 89)

10. ابو محمد عبد الله بن يوسف الجوينى (st. 438): كتاب الجمع والفرق (Br. I, 385, 3 nr. 2 sowie Katalog Jeni Ǧāmiʿ II 146; ḤḤ II, 622; IV, 418;)

---

1 Das halte ich für die richtige Form seines Namens; ich gedenke mich später näher darüber zu äußern.

2 Was es mit der unklaren Notiz ḤḤ IV, 419 فروق الكرابيسى المسمى بتلقيح المحبوبى ذكره صاحب الاشباه فى اوّل فنّ الفروق (so zu lesen) für eine Bewandtnis hat, konnte ich nicht feststellen. Der صاحب الاشباه kann wohl nur ابن نجيم (cf. Abschnitt 4) sein; auf den Anfangsseiten des betreffenden *fann*, die ich durchgelesen habe, findet sich aber kein derartiges Zitat.

3 Seine Verweisung unter die Šāfiʿiten durch ḤḤ stellt sich also als irrig heraus.

4 Sein Name wird verschieden angegeben; cf. WÜSTENFELD.

IV, 419 [nach al-Asnauī; nach ihm behandelt es nur *furūq*]; WÜSTEN-
(FELD, l. c. III nr. 365a

11. ابو عبد الله الحسين بن محمد القطّان (st. gegen 440): كتاب
المطارحات ḤḤ IV 419 [nach al-Asnauī; nach ihm umfaßt es ein weiteres)
Gebiet als die *furūq*; ظفر به الرافعى ونقل عنه فى كتاب الغصب]; V, 591;
(WÜSTENFELD, l. c. III nr. 369

12. ابو الخير سلامة بن اسمعيل المقدسى المعروف بابن جماعة (st. 480):
كتاب الوسائل فى فرق المسائل ḤḤ IV 419 [nach al-Asnauī mit der)
Bemerkung مجلّد ضخم; nach ihm behandelt es nur *furūq*]; VI, 436;
(WÜSTENFELD, l. c. III nr. 469

13. ابو العباس احمد بن محمد الجرجانى (st. 482): المعاياة فى العقل
ḤḤ IV, 419 [nach al-Asnauī; nach ihm umfaßt es ein weiteres Gebiet)
(als die *furūq*]; WÜSTENFELD, l. c. III nr. 473; cf. Br. I, 288 nr. 6

14. جمال الدين ابو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن على بن عمر بن
على بن ابراهيم القُرَشى الأُموى الأَسْنَوى (st. 772 [oder 777]): مطالع الدقائق
فى تحرير الجوامع والفوارق Br. II, 91 nr. 4; ḤḤ IV, 418 [mit der Bemerkung:)
تفصيله فى المجلّد الاول من طبقات (sic) الكبرى]; WÜSTENFELD, l. c. I
(S. 14ff.[1]

D. Anonymi.

15. كتاب الفروق (AHLWARDT[2] 4848) (ḥanafitisch)
16. رسالة الفروق لفقهيّة (AHLWARDT 5013)[3] *Madhab* noch nicht)
(bestimmt

4. Nicht unmittelbar zu den *furūq*-Werken gehören die recht zahlreichen *Fiqh*-Bücher über الأَشباه والنظائر; gleichwohl verdienen sie eine Erwähnung an dieser Stelle, weil sie sich in ihrem Thema zum Teil mit den *kutub al-furūq* decken; so finden sich in vielen von ihnen Abschnitte über فنّ الفروق, معرفة الجمع والفرق und anderes derartige,

---

1 Im Vorwort dieser Schrift erwähnt er eine Reihe seiner Vorgänger (cf. oben nr. 9. 10. 11. 12. 13). Herr Dr. MEYERHOF hatte die große Freundlichkeit, mir eine Abschrift des Werkes zu besorgen, dessen Anfang ḤḤ IV, 418f. auszugsweise zitiert; im folgenden gebe ich die wichtigsten Abweichungen vom Text des ḤḤ: **S. 418** 10 بمآثر]
مما ينير؛ 11 المعنى] النوع؛ **S. 419** 1 الجوينى] + وهو مشهور؛ فروق] فرق؛
ضخم] + قليل الوجود؛ 3 القطان] ابن القطان + وهو تصنيف لطيف عزيز
4 الزبيرى] + وهو مجلّد عزيز الوجود؛ اشتمل] يشتمل

Herrn Dr. MEYERHOF spreche ich für sein freundliches, stets hilfsbereites Entgegenkommen auch hier meinen ergebensten Dank aus.

2 W. AHLWARDT, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin* IV.

3 Titel von AHLWARDT ergänzt.

und weitere Beziehungen werden uns noch begegnen (Abschnitt 5); weil jene Schriften aber doch als eine besondere Gattung der *Fiqh*-Literatur zu gelten haben, mag es hier genügen, zwei Hauptwerke zu nennen, nämlich das

كتاب الأشباه والنظائر فى الفروع لزين العابدين بن ابراهيم بن محمد
المصرى الحنفى المعروف بابن نجيم (st. 970) Br. II, 310 § 6 A nr. 3, 1;) (HH IV, 419

und eine seiner Hauptquellen, das

كتاب الأشباه والنظائر لجلال الدين ابى الفضل عبد الرحمن بن ابى بكر
السيوطى الشافعى (st. 911) (Br. II, 153 III nr. 170)[1],

und im übrigen auf ḤḪ I, 309—313 und AHLWARDT 4618f. zu verweisen.

Eine Reihe von كتب الفرق (الفروق), die ihre Gegenstände neben dem *Fiqh* auch z. B. der Dogmatik, Grammatik (cf. Anm. 1), Lexikographie, Mystik und Philosophie entnehmen, hat mit der *furūq*-Literatur im engeren Sinne nichts zu tun; Schriften wie das

كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليمين لأبن تيميّة (st. 728)
(Br. II, 105 nr. 39),

das

كتاب الفرق بين حقيقة الحياة المستمِرّة والحياة المستقِرّة لشهاب الدين
احمد بن العماد الأَقْفَهْسى الشافعى (st. 808) (Br. II, 94 nr. 5)

und das

كتاب الإعتناء فى الفرق والإستثناء لمحمد بن ابى بكر بن سليمان البكرى
(Top Qapu Serai 1103; Schrift und Autor mir sonst unbekannt)

sind zwar *Fiqh*-Werke, von jenen *furūq*-Büchern aber auf Grund ihres Inhalts und ihrer ganzen Anlage doch zu trennen; das

كتاب الفروق لأبى عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى (st. 255)
(Br. I 199 nr. 5, 3),

das ḤḪ IV 418 unter den šāfiʿitischen *furūq*-Schriften anführt, ist logischen Inhalts; sollten die von ihm IV, 417 genannten

فروق الأصول، رسالة مفيدة لبعض المتأخرين اوّلها آلخ

mit der kleinen anonymen رسالة فروق الأصول Selīmīje (Skutari) 621, 14, die ebenfalls logischen Inhalt hat, identisch sein?

---

1 Von ihm gibt es auch ein *kitāb al-ašbāh wan-naẓā'ir fin-naḥu* (Br. II 156 nr. 263; gedr. in 4 Bänden Ḥaidarābād 1316/17), in dessen Einleitung er sich rühmt, diese Art von Schriften vom *Fiqh* auf die Grammatik übertragen zu haben, und viele *Fuqahā'* als Vorgänger nennt.

Es ist bisweilen schwer, die *furūq* gegen die andern Zweige des *Fiqh*-Schrifttums abzugrenzen; zum Teil liegt das am Gegenstande selbst. Das zeigt sich auch, wenn al-Asnawī in der Vorrede seiner مطلع (bei ḤḤ IV, 418) hervorhebt, daß unter den Schriften seiner Vorgänger manche sich auf die *furūq* beschränkten, andere aber über ihr Gebiet hinausgriffen. Gleichwohl dürfte die Zusammenfassung der oben angeführten *furūq*-Schriften im engeren Sinne zu einer Gruppe nicht willkürlich sein, wobei das Kriterium in der Behandlung von Fragen besteht, die ihrem äußeren Tatbestande nach gleich, in ihrer juristischen Beurteilung aber verschieden sind.

5. Über die Beziehungen dieser *kutub al-furūq* zueinander und zu den verwandten Schriften — daß solche bestehen müssen, ist sicher — ließe sich Näheres erst nach einer Analyse alles dessen, was von dieser Literatur erhalten ist, aussagen.

Eine Quelle des as-Sāmarrī können wir schon jetzt feststellen: öfters, in den Exzerpten in §§ 14. 19. 26, wird القاضى im المجرَّد als Autorität zitiert; damit wird der (nicht erhaltene) المجرَّد فى الأصول von القاضى ابو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن احمد البغدادى الحنبلى ابن الفرّاء (st. 458; ḤḤ V, 384; cf. Br. I, 398 nr. 1) gemeint sein; der Inhalt der Verweise schließt das keineswegs aus.

Eine ähnliche Feststellung ist für an-Naisābūrī zu machen: zwar müssen seine Beziehungen zu den anderen von ihm angeführten Autoritäten (cf. oben Abschnitt 1) zunächst noch im Dunkeln bleiben — soviel aber ist sicher, daß er in seinem fol. 117 b beginnenden باب مسائل الحيل, das Kniffe und keine *furūq* behandelt, vom كتاب الحيل والمخارج des الخصاف[1], den er auch nennt, weitgehend abhängig ist; so wird man eine solche Abhängigkeit auch an andern Stellen, die für sich allein nicht beweiskräftig wären, annehmen dürfen. Eine Bearbeitung jenes Kapitels gedenke ich später vorzulegen.

Es ist nun höchst beachtenswert, daß auch das كتاب الحيل فى الفقه des ابو حاتم محمود بن الحسن القزوينى[2] enge Beziehungen zum *kitāb al-furūq* des as-Sāmarrī zeigt: das Thema des Hauptabschnittes des sechsten Kapitels ist dasselbe wie in den *furūq*-Büchern, und über die ganze Schrift hin, nicht auf das sechste Kapitel be-

---

1 Von mir ediert in den *Beiträgen zur semitischen Philologie und Linguistik*, herausgegeben von G. Bergsträsser. Heft 4. Hannover 1923.

2 Von mir ediert in den *Beiträgen*. Heft 5. Hannover 1925.

schränkt[1], zieht sich eine Reihe von deutlichen Übereinstimmungen, die für sich selbst sprechen mögen; welcher Art freilich diese Beziehungen sind, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; eine direkte Benutzung al-Qazuīnīs durch as-Sāmarrī dürfte aber abzulehnen sein; so käme als Vermittler des Gemeinsamen am ehesten ein älteres šāfiʿitisches *furūq*-Werk in Frage (cf. § 1).

Demnach kann behauptet werden, daß die *furūq*- und *ḥiįal*-Literatur miteinander verwandt sind, was auch gar nicht verwunderlich ist, da viele *ḥiįal* gerade auf solchen *furūq* beruhen, und diese Annahme wird noch gestützt durch die Tatsache, daß an-Naiṣābūrī § 17 keinen *farq*, sondern eine bekannte *ḥīla* behandelt, die als Einleitung für § 18 dienen soll, ferner durch die Tatsache, daß z. B. Ibn Nuǵaim, dessen *kitāb al-ašbāh yan-naẓā'ir fil-furūʿ*, wie oben (Abschnitt 4) festgestellt, sich teilweise eng mit den *furūq*-Büchern berührt, dort auch einen فنّ الحيل behandelt, weiter durch die Tatsache, daß sowohl das باب المسائل المتشابهة des an-Naiṣābūrī[2] wie der letzte Abschnitt des sechsten Kapitels bei al-Qazuīnī juristische Rätsel bringen, die auch bei Ibn Nuǵaim als فنّ الألغاز auftreten[3], endlich durch die Tatsache, daß as-Suiūṭī in der Einleitung seines *kitāb al-ašbāh yan-naẓā'ir fin-naḥų* (cf. oben S. 511, Anm. 1) nach az-Zarkašī *furūq, alǵāz* und *ḥiįal* einander nebenordnet.

6. Aus den *furūq*-Schriften von an-Naiṣābūrī und as-Sāmarrī habe ich eine Reihe von Abschnitten ausgewählt. Die Exzerpte sollen das Verhältnis dieser Literatur zu den *ḥiįal*-Werken erläutern[4], vor allem aber ein zutreffendes Bild der *furūq*-Literatur bieten. Auf die Fragen bei an-Naiṣābūrī, die über Grammatisches handeln, mache ich besonders aufmerksam.

---

1 Vielmehr sind die Parallelen aus den andern Kapiteln viel zahlreicher. Auch IV, 56 liegt das *furūq*-Schema ausgeführt vor.

2 Es ist als § 30—37 vollständig wiedergegeben; dazu kommt noch § 6.

3 Ebenso im *kitāb al-ašbāh yan-naẓā'ir* des Ibn Ṭūlūn al-Ḥanafī (st. 953): AHLWARDT 8465, 16a am Rande. Cf. die Bemerkung des ḤḪ zum *al-muskit* des az-Zubaįrī (oben Abschnitt 3 nr. 9)? Zu den *alǵāz* cf. AHLWARDT 4989, 5010, 5014. Gedruckt sind die türkischen الغاز فقهيه von محمد نعمى, Stambul 1309. Übrigens sind solche juristischen Rätsel auch aus der schönen Literatur wohlbekannt.

4 Deshalb ist auch der Nachweis von Parallelstellen in der bisher veröffentlichten *ḥiįal*-Literatur beigegeben. Die Hinweise wollen, wie ich ausdrücklich betonen möchte, keineswegs Abhängigkeiten über das in Abschnitt 5 Festgestellte hinaus behaupten. Bei etwas ferner liegenden Parallelen wurde „cf." gesetzt. Aus dem *ḥiįal*-Kapitel des an-Naiṣābūrī habe ich nur zwei Abschnitte als vorläufige Probe aufgenommen.

Der Apparat gibt über die Abweichungen vom Konsonantentext der Kodizes mit Ausnahme von Fehlern, die die Träger des Hamza betreffen, und — i. a. — von Selbstverbesserungen Rechenschaft. Lesezeichen wurden nur in Fällen, in denen es nötig schien, dann aber möglichst konsequent gesetzt; Abweichungen von den Handschriften in diesem Punkte sind im Apparat nicht berücksichtigt. Die Orthographie wurde, ohne es besonders zu vermerken, einheitlich gestaltet.

7. Nachweis von Parallelstellen.

Ḫ = al-Ḫaṣṣāf, N = an-Naisābūrī, Q = al-Qazwīnī, S = as-Sāmarrī.

N 2: cf. Q IV, 82
3: cf. S 6; Q VI, 4
4: cf. Q V, 60—62
5: cf. S 6; Q VI, 4
6: cf. Q VI, 18f.
7: Q VI, 12
8: S 9; cf. S 13; Q II, 13; IV, 1. 2
9: cf. Q V, 51—54
10: Ḫ 25, 7 f. 14 f.; 53, 11; 67, 25—27; 72, 7. 12. 14; 74, 22; 75, 9. 13
11: Ḫ 25, 7; 72, 6. 12; cf. 53, 12; 75, 12. 14
12: cf. Ḫ 62, 12
15: Ḫ 74, 16; cf. Q IV, 80f.
16: Ḫ 75, 17—21; Q IV, 67
17: Ḫ 59, 8f.; Q IV, 6
18: cf. Ḫ 59. 78; Q V, 30—35 106—109
19: Ḫ 74, 13f.
20: cf. Ḫ 23, 11. 14—17; 83, 6. 18
21: cf. S 19; Q IV, 70f.
22: cf. S 19; Q IV, 71
23: Q V, 70
24: Ḫ 70, 42
25: S 29f.; Q V, 23f.
26: Ḫ 73, 44—46
27: Ḫ 43, 19; 70, 1
28: Q IV, 60f.
29: Q IV, 40
30—36: cf. Q VI, 18f.
38: cf. Ḫ 59, 8; Q V, 35
39: Ḫ 58, 5f.; 84, 12; Q IV, 5

S 2: Q V, 47
3: Q V, 48f.
4f.: Q IV, 75
6: Q VI, 4; cf. N 3. 5
7: Q VI, 6
8: Q VI, 9
9: Q II, 11; III, 2; cf. N 8
10: Q V, 91
11: Q II, 12
13: Q IV, 1; cf. N 8
14: Q V, 18
15: Q IV, 27
16: Ḫ 11, 10; 73, 32f.
17: Ḫ 11, 11f.; 73, 34f.
18: Q IV, 27
19: Q IV, 22. 70f.; cf. N 21f.
20: Q IV, 23; V, 22
21: Q V, 65f.
22: Q V, 63f.
23: Ḫ 74, 15f.
24: Q II, 3f.
25: Q V, 27
26: Q V, 104
27: Q VI, 8
28: Q VI, 14
29f.: N 25; Q V, 23f.

من كتاب الفروق للنيسابورى

1 مقدّمة (2b) بسم الله الرحمن الرحيم، ربِّ يسّرْ وتمّمْ بالخير.
الحمد لله الذى هدانا بالإسلام * وأمرنا بالإستسلام * وعرّفنا الشرائع
والأحكام * و دلّنا على الدلائل والأعلام * وأكرمنا بنبيّنا[a] محمد عليه السلام *
وصلوات الله عليه وعلى آله صلوةً على الدوام * مستمرّا[b] على الأيّام * قال
الشيخ الإمام الأجلّ الأكرم نجم الدين ابن ابى بكر النيسابورى[c] سألنى بعض
اخوانى أن اهذّب فى الفقه مسائل تتّفق[d] (3a) مبانيها * وتختلف
معانيها * موجِزا الفاظها وعباراتها * موثِرا نُكتها وإشاراتها * سهل
الوقوف[e] عليها * صعب الخروج عنها * يستهزئ بها فى المجالس *
ويستضىء بها فى المدارس * فأجبت[f] الى ذلك وبذلت مجهودى فى
التهذيب و التلفيق * وأسئل الله التوفيق * وهو نعم المولى والرفيق *

2 من كتاب الصلوة (5a) مسئلة ولو أنّ الأرض اصابتها نجاسة فيبست
طهرت، ثم لو[g] اصابها الماء بعد ذلك تعود نجسة كما كانت. ولو أنّ
الثوب اصابه المنىّ ففركه يطهر، ولو اصابه الماء لا يعود نجسا كما كان.
والفرق بينهما. وذلك لأنّ الفرك اقيم مُقام الغسل فصار كحقيقة الغسل

a نبيّنا b das ر zum größten Teil durch Lücke weggefallen c + رحمة الله (sic) d تتقف e الوفوق f فاجنبت g anscheinend gestrichen

بخلاف اليبوسة، (5b) فإنّه اذا صلّى عليها الإنسان جاز ولو تيمّم منها لا يجوز. والفرق بينهما. وذلك لأنّ النجاسة اذا جفّت قلّت، وقلّة [a]النجاسة لا تمنع جواز الصلوة ولكن تمنع التطهير كقطرة من الدم اذا وقع فى جبّ الماء يمنع التوضّؤ به، ولو اصاب الثوب لا يمنع جواز الصلوة

3 (7a) مسئلة رجل توضّأ بماء يصير الماء مستعمَلا لا يجوز لغيره اَن يتوضّأ به. ولو تيمّم بالتراب يصير التراب مستعمَلا حتى يجوز لغيره اَن يتيمّم به. والفرق بينهما. وذلك (7b) لأنّ الماء خُلق ناقلا فى الأصل ولو توضّأ ينتقل النجاسة الى الماء بخلاف التراب، لأنّ التراب ما خُلق فى الأصل ناقلا لكنّه شُرع طهورا بخلاف القياس

4 (12a) مسئلة رجلان افتتحا الصلوة كلّ واحد بجنب صاحبه ونوى كلّ واحد منهما اَن يكون اماما لصاحبه يجوز. وإن نوى كلّ واحد منهما (12b) الإقتداء لا يجوز. والفرق بينهما. وذلك لأنّه اذا نوى كلّ واحد منهما اَن يكون اماما لصاحبه فقد نوى كلّ واحد منهما صلوة نفسه لأنّه يحتاج الى القراءة فيجوز، فأمّا اذا نوى كلّ واحد منهما الاقتداء بصاحبه فقد خلت صلوتهما عن القراءة لأنّه نوى كلّ واحد منهما الإقتداء بصاحبه ولا قراءة على المقتدى فلا يجوز

5 (16a) مسئلة قال فى ثلثة نفر متيمّم فى السفر فجاء رجل بماء فقال[b] بهذا الماء يتوضّأ ايكم (16b) شاء انتقض تيمّمهم جميعا. ولو قال هذا الماء لكم و الماء مقدار ما يكفى لأحد لا ينتقض[c] تيمّمهم[d]. والفرق بينهما. وذلك لأنّ قوله هذا الماء لكم يكون هبة مشاعا فيما يحتمل القسمة وإنّه باطل فلم يقدروا على استعمال الماء فبقى الماء ملك الواهب، وقوله يتوضّأ ايّكم شاء هذا ليس بهبة لكنّه اباحة لهم وكلّ واحد منهم يقدر[e] (17a) على استعمال الماء فينتقض تيمّمهم

6 (17b) مسئلة اذا صلّى المغرب وقرأ فيها التشهّد عشر مرّات كيف يكون صورته قال اذا ادرك الإمامَ (18a) بعد ما رفع رأسه من الركوع فى الركعة

---

[a] وقلّت (aus وقلبك verbessert) [b] fehlt [c] ينقض [d] + ولو قال توضاء ايكم شاء ينتقض تيممهم (alles gestrichen) [e] قدر

الثانية وتشهّد الأُولى معه ثم صلّى مع الإمام السجدة [a]الثالثة وتشهّد الثانية
معه وقد وقع للإمام فى هذه السجدة[a] سهو فسجد الإمام للسهو فسجد معه
وتشهّد الثالثة ثم تذكّر[b] الإمام أنّه عليه سجدة التلاوة فسجد وتشهّد معه
الرابعة ثم سجد للسهو وتشهّد الخامسة ثم قام الى قضاء ما سبق وصلّى
ركعة اخرى وتشهّد السادسة ثم صلّى ركعة اخرى وتشهّد السابعة ثم
سها فيما يقضى (18b) وسجد وتشهّد الثامنة ثم تذكّر أنّ عليه سجدة
التلاوة فيما قرأ فسجد وتشهّد التاسعة ثم سجد للسهو وتشهّد العاشرة

7 من باب مسائل الزكوة (27b) مسئلة رجل شكّ[c] فى اداء الزكوة أنّه
ادّاها ام لا يجب عليه أن يعيد[f]. ولو شكّ فى الصلوة أنّه ادّاها ام لا لا[d] يعيد
ما ذهب وقتها. ولو شكّ فى الصلوة فى الوقت يعيد فلا[e] للزكوة كالوقت ...

8 من باب مسائل الحجّ (37a) مسئلة رجل نوى الإحرام فلا[g] يصير محرما
بمجرد النيّة. ولو نوى الصوم يصير صائما (37b) بمجرّد النيّة. والفرق
بينهما. وذلك لأنّ الإحرام إنّما يقع فى الأفعال المستقبلة فما لم يأت
بتلك الأفعال لا يصير محرما بمجرّد النيّة بخلاف الصوم، لأنّ الصوم إنّما يقع
فى الحال

9 (38a) مسئلة رجل مات وأوصى بأن يُحَجّ عنه بثُلث ماله وترك
ابنين وتسعمائة درهم (38b) فأقرّ احد الابنين وأنكر الآخر فهذا الذى اقرّ
دفع الى رجل مائة وخمسين درهما وحجّ ثم اقرّ الآخر، يُنظَر: إن كان الحجّ
بأمر القاضى فالمنكر يدفع الى المقرّ خمسة وسبعين درهما ويكون ميراثا له.
وإن لم يكن الحجّ بأمر القاضى لا يدفع الى المقرّ شيئا وحُجّ عنه ثانيا. والفرق
بينهما. وذلك لأنّ الحجّ بأمر القاضى يقع [h]عن الميّت، فكان هذا فاضلا عن
الوصيّة وما يفضل عن الوصيّة (39a) يصير ميراثا فينصرف الى الوارث بخلاف
ما اذا لم يكن الحجّ بأمر القاضى، لأنّ الحجّ ما وقع عن الميّت فوجب أن
ينصرف[i] الثُلث فى الحجّ للآمر

a—a fehlt, wohl durch Überspringen einer Zeile der Vorlage; von mir ergänzt b ذكر c سيَّل d fehlt e فكذا (graphisch äußerst ähnlich) f الصّلوة ولو شكّ فى الصّلوة (28a) فى الوقت يعيد فكذا للزكوة g ولا h + الحجّ با (با gestrichen) i ينضرق (Punkt des ض getilgt)

10 من باب مسائل النكاح (49a) والعشرون من[a] الفروق التى بين النكاح وبين البيع[a]: رجل حلف أن لا يتزوّج امرأة فوكّل رجلا فتزوّج له يحنث. ولو حلف أن لا يشترى او[b] أن[b] لا يبيع[c] شيئا فوكّل رجلا فاشترى له لا يحنث، هذا اذا كان يشترى بنفسه[d]؛ لأنّ العقد فى باب النكاح يتعلّق بمَن وقع العقد له لا بالعاقد وفى باب البيع يتعلّق بالعاقد لا بمَن وقع العقد له

11 (50b) مسئلة وروى هشام[e] عن محمد رحمه الله فى رجل حلف بطلاق امرأته أن لا يزوّج[f] ابنته من فلان فعقد غيره بغير اذنه وأجاز هو فى المجلس لا يحنث. ولو امر غيره يحنث، لأنّ فعل المأمور ينتقل الى الآمر فصار كأنّه (51a) فعله بنفسه بخلاف الإجازة لأن ليس يأمره

12 من باب مسائل الطلاق (53a) سئل [g] محمد بن الحسن رحمه الله عن رجل اراد أن يقول لامرأته انت طالق فلمّا قال انت طا[h] اخذ انسان فمه[i] قبل أن يقول لق، لا يقع الطلاق. ولو قال انت طالِ[k] وأخذ انسان فمه[g] قبل أن يقول القاف يقع الطلاق. والفرق بينهما. وذلك لأنّ قوله انت طا[l] نصف الكلام وليس (53b) له معنى مفهوم فلا يمكن تصحيحه فلا يصحّ، وقوله انت طالِ[h] يمكن تصحيحه لأنّ العرب قد تُسقِط الحرف الواحد من الكلام للتخفيف كما فى قوله تعالى وَنَادَوْا يَا مَالِكُ [m] لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ[n] قرأ عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وَنَادَوْا يَا مَالِ، فأمكن تصحيحه فيصحّ

13 مسئلة امرأة قالت لزوجها طلّقنى وطلّقنى[o] وطلّقنى[p] فقال الزوج طلّقتُك تقع ثلث تطليقات. ولو قالت (54a) طلّقنى طلّقنى[q] طلّقنى فقال الزوج طلّقتُك تقع تطليقة واحدة. والفرق بينهما. وذلك لأن فى المسئلة الأولى سألت الطلاق وعطفت عليه الثانى والثالث بحرف العطف، والمعطوف له حكم المعطوف عليه، فالأوّل يقتضى جوابا والثانى والثالث ايضا يقتضى جوابا، فإذا قال طلّقتُك يكون جوابا عن الكلّ فتقع ثلث تطليقات. وفى المسئلة (54b) الثانية لم يُعطَف عليه شىء فيكون تكرّارا[r] للكلام الأوّل فتقع واحدة

---

a—a von mir eingefügt b وان c بيع d لنفسه e وهشام f يتزوج g + عن h طالقا i فيه k طالق l هذا m فى مالك + مال n Süre 43, 77 o وطلّقتنى p fehlt q طلقتنى r تكرار

14 مسئلة رجل قال لامرأته قد طلّقك الله لا يقع شیء. ولو انّ رجلا قال له طلّق امرأتك فقال قد طلّقها الله يقع الطلاق. و الفرق بينهما. وذلك لأن فى المسئلة الأُولى لم يسبق ذكر الطلاق وقوله طلّقك[a] الله فى[b] هذا لغو[c] لأنّ الله تعالى لا يطلّق احدا، وفى المسئلة الثانية (55a) تقدّم ذكر الطلاق فيصير كأنّه قال قد طلّقتها[d] بتوفيق الله تعالى

15 (58a) ولو انّ رجلا قال لامرأته انت طالق إن كلّمتُ فلانا إلّا ناسيا وكلّمه ناسيا ثم كلّمه ذاكرا يقع الطلاق. ولو قال لامرأته انت طالق إن كلّمتُ فلانا إلّا أن انسى[e] فكلّمه ناسيا ثم كلّمه ذاكرا لا يقع الطلاق. والفرق بينهما. وذلك لأن فى المسئلة الأُولى منع نفسه عن الكلام واستثنى حالة النسيان والمستثنى لا يدخل تحت اليمين، فبعد ذلك كلّمه ذاكرا واليمين باقية فيقع الطلاق. وفى المسئلة الثانية كلمته[f] إلّا أن انسى غاية[f]، فإذا وُجدت الغاية ارتفعت اليمين، فبعد ذلك كلّمه وليس عليه اليمين

16 من باب مسائل العتاق (67a) فلو قال لعبده إن بعتُك فأنت حرّ فباعه بيعا فاسدا يعتق. ولو باعه بيعا صحيحا لا يعتق. والفرق بينهما. وذلك لأن فى البيع الفاسد حنث قبل زوال الملك فيعتق، وفى البيع الصحيح حنث بعد[g] زوال الملك فلا يعتق

17 من باب مسائل الأيمان (69b) رجل اخذ لقمة ووضعها فى فمه فحلف رجل إن اكلها فعبده حرّ وحلف رجل إن لم يأكلها فامرأته طالق، فإن اكلها او اخرجها[h] من فمه حنث واحد منهما. فالحيلة فيها أن يأكل بعضها ويرمى بعضها حتى لا يحنث (70a) لأنّ قوله إن اكلها فى[i] هذه اليمين[k] كناية والكناية تنصرف الى جميع المكنىّ السابق، فإن اكل بعضها ورمى بعضها لم يوجَد جميع المكنىّ السابق فلا يحنث. نظير هذا ما رُوى عن ابى حنيفة أنّه قال للحسن بن زياد إنّى اسألك عن شیء إن تجبْنى فاعلم أنّك تقدر أن تعلم العلم فقال امرأة ولدت ولدين لا حيّين ولا ميّتين ولا ذكرين ولا انثيين ولا ابيضين ولا اسودين قلْ[l] هذا كيف يكون؛ فلم يوجَد منه الجواب (70b) فى اليوم الأوّل وجاء فى اليوم الثانى فقال هذه جارية ولدت ولدين

a طلق b fehlt c الغو oder للغو d طلّقها e ينسنى f—f كلمة الّا ان الغاية g لعبد h خرجها i fehlt k اليها l قبل

احدهما حيّ والآخر ميّت احدهما ذكر والآخر[a] انثى[a] احدهما ابيض والآخر اسود؛ فقال ابو حنيفة رحمه الله احسنت وأصبت

18 (71a) رجل حلف أن لا يأكل هذه البيضة فأكل (71b) بعضها لا يحنث. ولو حلف أن لا يأكل هذه الخابئة من الزبيب فأكل بعضها يحنث، لأنّ البيضة ممّا يؤكل بعينه فانعقدت يمينه عليه فلا تنصرف الى البعض بخلاف الخابئة من الزبيب، لأنّه لا يمكن اكل جميع الخابئة فتنصرف[b] يمينه الى البعض. وكذلك على[c] هذا كلّ شيء يمكن اكل جميعه فتنصرف يمينه الى كلّه، وكلّ شيء لا يمكن اكل جميعه فتنصرف يمينه الى اكل بعضه

19 رجل حلف لا يلبس سلاحا (72a) فلبس درعا[d] او جوشنا يحنث ولو[e] تقلّد سيفا او رفع[f] رمحا او قوسا لا يحنث، لأنّ حقيقة لبس السلاح إنّما تكون بالدرع والجوشن فتنعقد يمينه عليه فلا تنصرف الى غيره

20 من باب مسائل الشفعة (81a) اذا وهب بعض الثمن من[g] المشترى كان ذلك (81b) حطّا عن الشفيع. وإن حطّ[h] عنه جميع الثمن كان للشفيع أن يأخذ بجميع الثمن، لأنّ هبة بعض الثمن تستند الى اوّل العقد فصار كأنّه باع بهذا، وهبة جميع الثمن لا تستند الى اوّل العقد ولو استندت[i] الى اوّل العقد بطل العقد

21 من باب مسائل الإجارة (84a) رجل دفع ثوبا الى خيّاط وقال إن كان يكفينى هذا قميصا فاقطعه فقال الخيّاط يكفيك فقطعه، فإذا لم يكفه يضمن الخيّاط[k]. ولو قال ايكفينى هذا قميصا فقال الخيّاط نعم فقطعه، فإذا لم يكفه لا يضمن. والفرق بينهما. وذلك (84b) لأن فى المسئلة الأُولى اخرج الكلام مُخرج التعليق لأنّه علّق القطع بشرط الكفاية فإذا لم يكفه لم يوجد الشرط فيضمن، وفى المسئلة الثانية اخرج الكلام مُخرج المشاورة[l] ولا ضمان على المشاوَر

22 (86b) رجل دفع ثوبا الى قصّار ليقصره فجحد القصّار الثوب وحلف على ذلك ولم يكن له[m] بيّنة ثم جاء القصّار بالثوب المصنوع وأقرّ يُنظَر: إن كان قصره بعد الجحود فلا يجب له الأجر وإن كان[n] قصره قبل الجحود يجب له

---

[a] والانثى [b] فليصرف [c] + على [d] + درع الحديد مونثة ودرع المراة وهو قميص وهو مذكر [e] ولقد [f] دفع [g] عن [h] خطا [i] استند [k] الخيار [l] المشورة [m] لوّ [n] fehlt

الأجر. والفرق بينهما. وذلك لأنّه لمّا جحد فقد دخل فى ضمانه فيجب
عليه (87a) الضمان، والأجرة مع الضمان لا يجتمعان[a] بخلاف ما قبل الجحود،
لأنّه لا ضمان عليه فيجب له الأجر

---

23 من باب مسائل الحدود والسرقة (94b) اذا شهد الشهود على امرأة بالزنا
فقالت المرأة اكرهنى لا تصدَّق. ولو قالت[b] تزوّجنى سقط[c] الحدّ عنهما
جميعا. وذلك لأنّ الإكراه إنّما يكون حالة الوطء والشهود ما شهدوا بذلك
بخلاف النكاح، لأنّ النكاح لا يكون حالة الوطء وإنّما يكون قبل الوطء

24 (95a) اذا شهد الشاهدان[d] على الرجل بالقذف[e] فشهد احدهما أنّه
قذفه يوم الخميس فشهد الآخر أنّه قذفه يوم الجمعة تُقبَل هذه الشهادة عند
ابى حنيفة رح. ولو شهد احدهما أنّه قذف بالفارسيّة (95b) وشهد
الآخر أنّه قذفه بالعربية لا تُقبَل الشهادة، لأنّ القذف قول فالقول ممّا
يُحكَى ويعاد فكان الثانى [f] عين الأوّل بخلاف اللغة لأنّ اختلاف اللغة توجب
اختلاف الحكم فلا يكون الثانى عين الاوّل

25 (96a) السارق اذا نقب[g] جدار البيت وأخرج المتاع فيها ولم يدخل
فى البيت لا يُقطَع يده ولو شقّ الجوالق وأخرج المتاع يُقطَع يده، لأنّه يُمكِن
بالدخول فى البيت فلا يقام غير الدخول مُقام الدخول ولا يمكن (96b) الدخول
فى الجوالق فيقام غير الدخول مُقام الدخول

---

26 من باب مسائل المأذون (100b) رجل رأى عبده يبيع ويشترى ولا
يمنعه صار مأذونا. ولو رأى اجنبيّا يبيع ويشترى وينصرف فى ماله فسكت
لا يصير وكيلا، لأنّ صيرورته مأذونا من جملة تصرّف منه وإنّما يُنفَذ تصرّفه
فى ملكه والعبد مملوك له فيصير مأذونا بخلاف الأجنبىّ، لأنّه ليس له
عليه ولاية تمليكه

---

27 من باب مسائل الكفالة والحوالة (101a) اذا كان بالمال كفيل فللطالب
أن يأخذ ايّهما شاء، وفى الحوالة ليس له أن يأخذ إلا[h] المحتال عليه، لأنّ
الكفالة مأخوذة من الكفيل هو الضمين[i]، والشىء اذا ضُمن اليه شىء لا يخرج

---

a + لانه لا يجتمعان   b قال   c يدرء   d الشاهد   e بحدّ القذف
f + فى   g نقبت   h fehlt   i الضّمن

الأوّل من الدين بخلاف الحوالة، لأنّ الحوالة مأخوذة من التحوّل والانتقال، والشيء اذا حُوّل عنه فكأنّه لا يبقى (101b) فى المكان الأوّل

28 من باب مسائل الدعوى والشهادات (103a) الخارج وذو اليد اذا اقاما البيّنة على ملك مرسَل فالبيّنة بيّنة الخارج (103b) ولو اقاما البيّنة على النتاج فالبيّنة بيّنة ذى اليد لأنّ فى النتاج كلّ واحدة[a] من البيّنتين تُثبِت امرا خفيّا لم يكن ظاهرا فاستويا ولأحدهما يد فكانت بيّنة ذى اليد أَولى بخلاف الملك المرسَل، لأنّ[b] بيّنة ذى اليد لم تُثبِت امرا لم يكن ظاهرا اِلّا انّ الملك يثبت له بظاهر يده

29 من باب مسائل شتّى (111a) فى المزارعة الفاسدة يجب اجر المثل للعامل سواء خرج منه شيء او لم يخرج. وفى المزارعة الجائزة ليس له اَن يأخذ اِلّا ما شرط، لأنّ (111b) فى المزارعة الجائزة الشرط صحيح فليس له اَن يأخذ اِلّا ما شرط، وفى المزارعة الفاسدة الشرط غير صحيح فيجب عليه ردّ ما استوفى من المنفعة، ولا يقدر على ردّها فيغرم قيمتها وقيمتها[c] اجر المثل

30 (113b) باب المسائل المتشابهة اذا سئلتَ عن رجل له امّ وأختان فزوّجهنّ من رجل فى عقد واحد فسألوا[d] الفقهاء[d] وأجازوا (114a) هذا العقد كيف يكون صورته. جارية بين رجلين فولدت ولدا فادّعياه[e] نسب الولد يثبت نسب كلّ واحد[f] منهما[f]، فكبر هذا الولد ومات الأبوان وله من كلّ واحد منهما اخت من غير امّه فزوّج الأختين من[g] رجل واحد. يجوز هذا العقد لأنّه لا قرابة بينهنّ

31 واذا سئلتَ عن رجل مات وترك اخ امرأته وأخا لأب وأمّ فلم يرث الأخ لأب وأمّ وهو يرث كيف يكون صورته. هذا رجل تزوّج امرأة وتزوّج ابنه امّ تلك المرأة فوُلد لابنه (114b) ابن ثم مات فهذا المولود اخ امرأته وابن ابنه فالميراث يكون لابن الابن[h] ولا يكون للأخ لأب وأمّ

32 اذا سئلتَ عن رجل مات وترك ثلث بنات فورثت[i] احدى البنات ثُلث الميراث وأخرى الثُلثين ولم ترث الثالثة[k] كيف يكون صورته. اذا

---

[a] واحد [b] + البيّنة [c] وقيمة [d] فسألوالفقهاء [e] فالدعيا [f] ومنهما [g] عن [h] والابن [i] فورث [k] الثالث

كان الرجل مملوكا وله ثلث بنات ثنتان[a] منهما حرّتان والثالثة[b] مملوكة فاشترت[c] احدى البنات والدها فأعتقته واكتسب مالا ثم مات الأب يكون لإحدى الثنتين (115a) ثُلث[d] الميراث[e] وللأخرى الثُلثان[f] ثُلث المال بطريق الفرض والثُلث[g] الباقي بالعصوبة[h] ولم ترث الثالثة لأنّها مملوكة والمملوكة لا ترث من الحرّ والثُلث[g] [i]الباقي للمُعتِقة[k] منهما فصار للإحدى ثُلث الميراث وللأخرى ثُلثا[l] الميراث ولم ترث الثالثة لأنّها مملوكة لا ترث من الحرّ[m] [i]

33 اذا سئلتَ عن رجل تاجر ورد اليه كتاب امرأته إنّي[n] قد تزوّجت زوجا آخر فابعثْ الىّ (115b) كلّ شهر شيئًا ووجب عليه كيف يكون صورته. اذا كان الرجل مملوكا وقد تزوج بابنة مولاه ثم مات المولى وصار مملوكا لها[o] وفسد[p] النكاح وانقضت عدّتها وتزوّجت بزوج آخر وبعثت اليه كتابا ليبعث اليها شيئًا يجب عليه لأنّه مملوك[q] لها

34 اذا سئلتَ عن امرأة جاءت الى قوم يقسمون الميراث وقالت لا تجعلوه فإنّي حبلى فإن ولدتُ جارية ورثتُ انا وهي[r] وإن ولدتُ غلاما (116a) لا ارث انا وهو[s] كيف يكون صورته. رجل تزوّج امة انسان ودخل بها وصارت حاملا وقال المولى إن كان في بطنك جارية فأنت حرّة ثم مات الزوج فإن ولدت جارية ترثان لأنّه تبيّن انّها كانت حرّة وولدها حرّة، والحر من الحرّ يرث، فأمّا اذا ولدت غلاما بقيت هي[u] وولدها[t] مملوكة، والمملوك لا يرث من الحرّ

35 اذا سئلتَ عن رجل خرج الى السوق وترك امرأة في البيت ثم رجع في الساعة فوجد امرأته[w] قد تزوّجت (116b) بزوج آخر وأجاز ذلك[x] العقد[x] كيف يكون صورته. رجل خرج الى السوق وترك امرأته في البيت وهي حبلى وقد[y] علّق طلاقها بفعلها وفعلت ووضعت حملها[z] وانقضت العدّة وتزوّجت بزوج آخر: يجوز هذا العقد

a ثنتين b والثالث c فاشترى d ثلثا e + ثلث (Kolophon ثلثا) f الثلثين المال بطريق الفرض وثلث الميراث g وثلث h بالمعصبة i—i dieser Abschnitt ist wohl Glosse k للمنزية l ثلث m الاخرى n انجر o fehlt p وفسدت q مملوكا r دهى s هو t بقيتر (sic) u fehlt d ولدها w لامراته x ذالعقد y او z حمله

36 اذا سئلتَ عن رجل وكّل رجلا بأن يستأجر عشرين ظهرا بعشرين
درهما كلّ بعير بدرهمين وكلّ بغل بدرهم وكلّ حمار بنصف درهم كيف[a]
يفعل حتى يستقيم[b] هذا الحساب. فإنّه يستأجر خمسة جمل بعشرة
دراهم وخمسة[c] بغال بخمسة[d] دراهم (117a) وعشرة من الحمير بخمسة[d]
دراهم: يستقيم هذا الحساب

37 اذا سئلتَ عن رجل تزوّج امرأة وتزوّج ابنه امّ تلك المرأة فوُلد لكلّ[e]
واحد منهما ابن: ما القرابة بين الآبنين. فإنّ ابن[f] الأبُ[g] يكون عمّا
لآبن[g] الآبن، وآبن الآبن[h] يكون خالا لآبن الأب[i]، وهذا اذا تزوّج الأب البنت
والآبن الأمّ. فأمّا اذا تزوّج الأب الأمّ والآبن البنت فوُلد لكلّ واحد منهما
ابن فآبن الأب يكون عمّا من قبل الأب وخالا من قبل الأمّ. والله اعلم

38 من باب مسائل الحيل (125a) ولو أنّ رجلا وضع خمس[k] (125b) سُكّرات
بين يدى الجارية فقال لها إن لم[l] تأكليها[m] فأنت حرّة، ووضع خمس
سُكّرات بين يدى المرأة وقال لها إن لم تأكليها[m] فأنت طلق، ثم اختلط
بعضها ببعض ولا يُمكن بالتمييز[n]. فإن اكلته[o] الجارية لا تعتق وتطلق[p] المرأة
وإن اكلته[q] المرأة لا تطلق المرأة وتعتق الجارية. فطريقه وهو[r] أن يبيع الجارية
ممّن يثق به فبعد ذلك يأمر المرأة بأكلها ثم يشترى[s] الجارية منه بعد
ذلك: لا تعتق ولا تطلق

39 (126b) رجل دفع دراهم فى يد الجارية فأنفقتها او هلكت فقال لها إن
لم تخبرينى كم كان عددها فأنت حرّة وهى لا تعلم عددها او تعلم ولا[t] تقول[t]
فطريقه وهو[u] أن ينظر: اذا يعلم أنّها[v] لم تكن اقلّ من عشرة فتقول كانت
احدى عشرة فلا تزال تقول كذلك حتى تبلغ عددا يعلم أنّه لم تكن اكثر
من ذلك

---

a + يكون b يستقم c وخمس d بخمس e الكل oder لنكل f الابن g لأنّ h ولابن i ولابّ k خمسة l fehlt m تاكليها n بالتّميز o اكله p ولا تطلق q اكلت r sic; auch noch an mehreren anderen Stellen s يشرى t ولم تقل u cf. Note r v بها

من كتاب الفروق للسامرّى

1 مقدّمة (1b) بسم الله الرحمن الرحيم، وبه توفيقى.
الحمد لله الذى انزل الفرقان * وأوضح البيان * وصلّى الله على رسوله سيّدنا محمد النبىّ وآله وأصحابه وأزواجه والتابعين لهم بإحسان * وبعد فإنّه تكرّر سؤال بعض اصحابنا كثّرهم الله تعالى أن اصنّف كتابا على مذهبنا يتضمّن المسائل المشتبهة صُوَرها المختلفة احكامها، و أوضح الفروق بينها وبين مآخذ احكامها وأدلّتها وعللها ليتّضح للفقيه طرق الأحكام * ويكون قياسه للفروع على الأصول متّسق النظام * ولا يلتبس عليه طرق القياس * فيبنى حكمه على غير اساس * فأجبتهم الى ذلك معما انا عليه من كثرة الهموم وتقسّم الفكر، متضرّعا الى الله سبحانه فى معونتى وخاضعا له فى توفيقى وعصمتى وهو بكرمه يسمع ويجيب. فنبدأ بكتاب الطهارة

2 من كتاب الطهارة. فصل اذا طُرح فى الماء تراب فتغيّر طعمه او لونه او ريحه لم يسلبه التطهير. ولو طُرح فيه طاهر غير التراب كالزعفران والعصفر والصابون والملح الحجرىّ ونحوه فتغيّر بمخالطته بعض صفاته سلبه التطهير والفرق بينهما انّ التراب يوافق الماء فى صفتيه الطهارة والتطهير، فلا يسلبه بمخالطته شيئا منهما، كما لو تغيّر الماء العذب بالماء المالح او المرّ. ليس كذلك غيره من الطاهرات لأنّها لا تطهير فيها. فإذا تغيّر بمخالطتها بقى الوصف الذى توافقه فيه وهو الطهارة، وسلبه الوصف الذى تخالفه فيه وهو التطهير لمخالفتها له فيه، وذلك لأنّ المخالَط للماء على ثلثة اضرب: احدها ما يوافق الماء فى صفتيه الطهارة والتطهير، وهو التراب، فلا يسلبه بمخالطته شيئا منهما. والثانى ما يخالف الماء فى صفتيه المذكورتين، وهو النجاسة، فيسلبه (2a) بمخالطته الصفتين جميعا. الثالث ما يوافقه فى الطهارة ويخالفه فى التطهير، فيسلبه بمخالطته ما يخالفه فيه وهو التطهير، ويبقى ما يوافقه فيه وهو الطهارة

3 (2b) فصل اذا ولغ الكلب فى اناء فيه قلّتان فصاعدا ماء طهورا فالماء والإناء طاهران، ولو لم يكن فيه قلّتان فطُرح فيه قلّتان او اكثر ماء طهورا

ولم يتغيّر فالماء طاهر والإناء نجس. والفرق بينهما أنّ ولوغه فى القلّتين لم يؤثّر فى نجاسة الماء فلم يؤثّر فى نجاسة الإناء فبقى الماء والإناء على طهارتهما بخلاف ما اذا ولغ فيه وليس فيه قلّتان، فإنّه ينجس. فإذا طُرح فيه قلّتان او اكثر فالماء طاهر لبلوغه ما حدّه الشرع به غيرَ متغيّر، والإناء على نجاسته لأنّه لم ترد عليه الغسلات السبع التى جعلها الشرع مزيلة لنجاسته. ولا يُعرَف ماء طاهر فى اناء نجس إلّا فى مسئلتين، هذه المسئلة و الأخرى اذا كان الإناء من جلود الميّتة والماء قلّتان فصاعدا غيرَ متغيّر

4 (5b) فصل اذا توضّأ وغسل احدى رِجْليه وأدخلها الخفّ ثم غسل الأخرى وأدخلها لم يجزئه المسح عليهما. فلو خلع الملبوس اوّلا ثم عاد لبسه اجزأه المسح عليهما. والفرق بينهما أنّ فى المسئلة الأولة لبس الخفّ قبل كمال الطهارة فلم يجز له المسح عليه، كما لو لبسه قبل غسل تلك الرِجْل. وأمّا اذا خلعه ثم عاد لبسه فقد لبس الخفّين بعد كمال الطهارة فجاز له المسح عليهما، كما لو لم يلبس شيئا منهما قبل كمال الطهارة

5 فصل اذا لبس خفّيه قبل كمال الطهارة ثم احدث وتوضّأ ولم يمسح على خفّيه بل خلعهما قبل أن ينشف يداه اجزأه غسل رِجْليه لإتمام طهارته. ولو مسح على خفّيه اللذين قد لبسهما على طهارة كاملة ثم خلعهما وغسل رِجْليه قبل أن ينشف يداه فالأشبه عندى أنّه لا يجزئه غسل رِجْليه. والفرق بينهما أنّ فى المسئلة الأولة خلع الخفّين قبل أن يمسح عليهما فلم يؤثّر ذلك فى طهارته، كما لو خلعهما قبل شروعه فى الوضوء، وأجزأه غسل رِجْليه لأنّ غسل بقيّة اعضاء الوضوء لم يبطل والموالاة فيها حاصلة، وليس كذلك اذا مسح على الخفّين لأنّ طهارته تمّت فأرتبط مسحهما[a] بغسلها، فلمّا مسح وخلع الخفّين بطلت طهارته، كما لو خلعهما بعد نصف يوم، وإذا بطلت طهارته لم يجز غسل رِجْليه بعد بطلان الطهارة بل يستأنفها، كما لو خلعهما بعد أن احدث

6 (8a) فصل اذا لم يجد من الماء إلّا ما يكفيه لبعض طهارته لزمه استعماله مع التيمّم، ولا يجزئه التيمّم إلّا بعد استعماله. ولو كان بعض محلّ

---

a مسحها

طهارته جريحا او قريحا فخاف الضرر باصابة الماء له لزمه غسل الصحيح و التيمّم لمحلّ الألم، وهو مخيَّر فى تقديم التيمّم وتأخيره. والفرق بينهما انّ علّة جواز التيمّم فى المسئلة الأُولى عدم الماء، ولا يكون عادما له حتى يستعمل الماء الذى معه بخلاف التيمّم للجرح، فإنّ علّة جوازه خوف الضرر وذلك موجود قبل استعمال الماء وبعده

7 من كتاب الصلوة (14a) فصل اذا جمع بين الصلوتين فى وقت اوّلتيهما[a] لم يجز له ان يفرّق بينهما إلّا بقدر الإقامة والوضوء، وإن صلّى بينهما سنّة الصلوة فهل يبطل الجمع على روايتين. وإن كان الجمع فى وقت الثانية منهما لم تُشترط مواصلتهما وجاز التفريق بينهما فى اصحّ الوجهين. والفرق بينهما انّ وقت الأوّلة لا يجوز ان يصلّى فيه الثانية إلّا بالجمع، فإذا لم توجَد المواصلة لم يوجَد الجمع فيصير فاعلا للثانية فى غير وقتها بغير جمع فلم يجز. وليس كذلك اذا جمع فى وقت الثانية، لأنّه اذا اخّر الثانية عن الأوّلة بالتفريق بينهما كان مصلّيا لكلّ واحدة من الصلوتين فى وقتها وذلك جائز، لأنّه إنّما جاز تأخير الأوّلة لأنّه نوى فى وقتها بالتأخير الجمع، فصار وقت الثانية وقتا للأوّلة فلم يأثم بالتأخير وصار كأنّ عليه صلوة فائتة بالنسيان وصلوة الوقت، فإنّه يجوز له التفريق بينهما، كذلك هاهنا

8 فصل اذا جمع بين صلوتين فى وقت الأوّلة منهما وتوضّأ بينهما ثمّ بان أنّه صلّى الأوّلة بغير وضوء فالصلوتان (14b) باطلتان. ولو جمع بينهما فى وقت الثانية وتوضّأ بينهما ثم بان أنّه صلّى الأوّلة بغير وضوء فالأوّلة باطلة والثانية صحيحة. والفرق بينهما أنّه اذا كان الجمع فى وقت الأوّلة فالثانية مفعولة قبل وقتها، والصلوة لا تصحّ قبل وقتها إلّا بشرط ان تكون مجموعة مع الأوّلة قبلها بحيث لا تؤخَّر عنها إلّا بمقدار الإقامة والوضوء، فإذا بطلت الأوّلة بكونه صلّاها بغير وضوء بقيت الثانية مفعولة قبل وقتها غير مجموعة مع التى قبلها فبطلت، كما لو تعمّد ترك الأوّلة وصلّى الثانية وحدها فى وقت الأوّلة، وكما لو بطل الجمع بأن لم ينوه او بأن اخّر الثانية عن الأوّلة تأخيرا يبطل به الجمع او غير ذلك. وليس كذلك اذا كان جَمْعُه فى وقت

---

a اولهما

الثانية، لأنّ الثانية مفعولة فى وقتها لا تعلّق لها بالأوّلة، ولهذا لا يُشترط أن ينوى الجمع عند فعلها ويجوز أن يفصل بينهما بالزمان والكلام، ولا يُشترط وجود العذر الذى يُجمَع لاجله كالمطر ونحوه فى وقت الجمع كما يُشترط وجوده عند الجمع فى وقت الأوّلة، وإنّما يكفيه أن ينوى فى وقت الأوّلة أن يجمع بينهما فى وقت الثانية بحيث لا يأثم بتأخير الأوّلة؛ وإذا[a] لم يكن للثانية تعلّق بالأوّلة لم تبطل ببطلانها، كما لو صلّى كلّ صلوة فى وقتها

9 من كتاب الزكوة (16a) فصل اذا كانت له جارية للخدمة فنواها للتجارة لم تصر للتجارة ما لم يبعها[b]. ولو كانت للتجارة فنواها للخدمة صارت للخدمة ولم يجب فى قيمتها زكوة التجارة. والفرق بينهما انّه اذا كانت للخدمة فنواها للتجارة فقد نوى التجارة ولم يفعلها فلم يبطل حكم الخدمة بمجرّد النيّة ولم تصر للتجارة فبقيت بحالها، كما لو نوى المقيم السفر ولم[c] يسافر لم يصر مسافرا وبقى مقيما لهذا المعنى، فإنّه نوى السفر ولم يفعله فبقى الإقامة، كذلك هاهنا. وليس كذلك اذا كانت[d] للتجارة فنواها للخدمة، لأنّه نوى الخدمة وفعلها فبطل حكم ما كان نواه قبله وصارت للخدمة، كما لو نوى المسافر الإقامة، فإنّه يبطل حكم السفر ويصير مقيمـا، كذلك هاهنا. والمعنى فى ذلك أنّ السفر والتجارة عمل، فما لم يوجَد لم يُحكم به، والإقامة والخدمة ترك العمل، والترك يحصل مع النيّة من غير عمل، فلذلك افترقا

10 من كتاب الصيام (21a) فصل قد بيّنّا انّه اذا طلع عليه الفجر وهو مجامع فسد صومه، لأنّ النزع فيه معنى الجماع. فلو قال إن وطئتك فأنت طالق فأُولج فيه طلقت، فلو نزع (21b) لم يلزمه مهر ولا حدّ. والفرق بينهما أنّ فساد الصوم اوسع من وجوب المهر والحدّ بدليل انّه لو وطئ زوجته فى نهار رمضان فسد صومه ولا يلزمه حدّ ولا مهر، فلذلك افترقا

11 (23a) فصل (23b) اذا صام المسافر ثم جامع ولم ينو بجماعه الفطر لزمته[e] الكفّارة. ولو نوى به الفطر فقياس المذهب انّه لا كفّارة عليه. والفرق بينهما: اذا لم يقصد الفطر فقد صادف وطءه صوم شهر رمضان وتمحّض هتكا من

---

[a] اذا   [b] يبيعها   [c] + يفعله (gestrichen)   [d] + الجارية (gestrichen)
[e] لزمه

غير شبهة، فلزمته الكفّارة بذلك كالمقيم. وليس كذلك اذا قصد به الإفطار،
لأنّه قد قصد به رخصة مباحة وله الترخّص بها، كما له الترخّص بالأكل،
فلذلك لم تلزمه كفّارة

12 من كتاب الحجّ (26a) فصل اذا قتل المحرم البراغيث لم يلزمه شىء.
(26b) ولو قتل قملة لزمه أن يتصدّق بشىء مهما كان على احدى[a] الروايتين.
والفرق بينهما ما رُوى عن عائشة رضى الله عنها أنّها قالت يقتل المحرم
الهوامّ كلّها إلّا القملة فإنّها منه، ولأنّ البراغيث تتولّد من الأرض، فهى
من هوامّ الأرض، وهوامّ الأرض يجوز قتلها بغير ضمان كالعقرب؛ وأمّا القملة
فإنّها تتولّد من البدن وفى اتلافها ترفّه له و إزالة اذى، فلزمه الضمان
بذلك، كما لو حلق الشعر وقلم الأظفار

13 (30a) فصل اذا ابهم احرامه فى اشهر الحجّ بأن نوى احراما مُطلَقا ولم
يعيّن حجّا ولا عمرة ولا قرانا انعقد احرامه صحيحا وله صرفه الى ما شاء
من حجّ او عمرة او قران. ولو احرم بصلوة او صيام مُبهما لم يصحّ حتى
يعيّن ما احرم به حال احرامه. والفرق بينهما أنّ الحجّ والعمرة ليس
من شرط[b] صحّة الإحرام بهما التعيين بدليل ما رُوى عن علىّ بن ابى طالب
رضى الله عنه وأبى موسى أنّهما احرما باليمن فقالا اهلال كإهلال النبىّ صلّى
الله عليه وسلّم فأقرّهما النبىّ صلّى الله عليه وسلّم على ذلك، وبدليل أنّه
يجوز ويستحبّ للقارن والمُفرِد اللذين[c] لا هدىّ معهما أن يُفسخا نيّتهما
لِما احرما به قبل وقوفهما بعرفة وينويا احرامهما ذلك بعمرة مُفرِدة فإذا
فرغا منها وتحلّلا احرما بالحجّ ليصيرا متمتّعين، ويجوز لمَن احرم بالعمرة مُفرِدا
أن يُدخِل عليها الحجّ قبل الطواف؛ فإذا جاز صرف الإحرام المعيّن لنسك الى
نسك غيره فأولى أن يجوز صرف احرام مُبهَم لم يعيّن لنسك بعينه، فلذلك
جاز الإحرام مُبهَما. وليس كذلك الصلوة والصيام، لأنّ من شرط صحّة الإحرام
بهما التعيين بدليلِ أنّه لا يصحّ إلّا بتعيين النيّة، فإذا عيّن بالنيّة شيئا لم
يجز تغييره ولا قلب النيّة الى غيره ولم يَرِد فى ذلك ما ورد فى الإحرام فافترقا

14 من كتاب البيوع (38b) فصل اذا اشترى دارا فاستُحقّت رجع على البائع
بالدرك. ولو اقرّ المشترى بالدار أنّها للبائع ثم اشتراها منه ثم استُحقّت

[a] احد   [b] شرطه   [c] الذين

لم يرجع عليه بشىء. ذكره القاضى فى كتاب الإقرار من المجرّد. والفرق بينهما انّ الأوّل اقرار من طريق الحكم لأنّه بدخوله معه فى الشراء اقرّ له بملك الدار من حيث المعنى، وفى المسئلة الثانية اقرّ له صريحا بملكها، والأصول فرّقت بين الإقرارين بدليلِ انّه لو اقرّ بمال لوارث فى مرض موته لم يصحّ، ولو اقرّ بوارث فى مرض موته صحّ وإن كان ذلك يتضمّن الإقرار له بالمال، وتعليله انّ الإقرار بالمال من طريق الصريح، والإقرار بالوارث اقرار بالمال من جهة الحكم والمعنى، فلذلك افترقا، والله اعلم

15 (44a) فصل اذا تقايلا السلم جاز تفرّقهما قبل قبض رأس ماله. ولو كان له فى ذمّة انسان قرض الف درهم فاشترى بها منه طعاما او دنانير لم يجز تفرّقهما قبل قبض الطعام والدنانير، فإن تفرّقا بطل البيع. و الفرق بينهما أن فى المقايلة زال عقد السلم ووجب ردّ رأس ماله بحكم قبضه السابق لا بحكم عقدة فصار كالمقبوض على وجه السوم اذا لم يتمّ بينهما بيع لا يُشترط قبضه قبل التفرّق، كذلك هاهنا. وليس كذلك المسئلة الثانية، لأنّهما تبايعا عوضين احدهما دين؛ فإذا تفرّقا قبل القبض كان ذلك بيع الدين بالدين، وذلك لا يجوز

16 من كتاب الكفالة (53a) فصل اذا كفل رجلان ببدن رجل فردّه احدهما الى المكفول له برئ من الكفالة وحده ولم يبرأ الكفيل الآخر. ولو قضى احدهما الحقّ برئ الكفيل الآخر. والفرق بينهما انّ كفالة كلّ واحد منهما منفردة عن حكم كفالة الآخر بدليلِ انّه لو ابرأ المكفول له احد الكفيلين لم يبرأ الآخر، والحقّ الواجب لا يسقط بردّ المكفول به وإنّما يبرأ الكفيل بردّ المكفول به، لأنّ موجَب الكفالة تسليم المكفول به، وإذا برئ الكفيل الذى سلّمه لم يبرأ الكفيل الآخر، لأنّهما وثيقتان، فإذا انحلّت احداهما مع بقاء الحقّ لم تنحلّ الأخرى، كما لو كانت كفالة كلّ واحد منهما منفردة عن كفالة الآخر بعقد آخر فى زمان آخر، وكما لو ضمن الحقّ ضامنان فأبرأ صاحب الحقّ احدهما، فإنّه لا يبرأ الآخر، وكما لو كان رَهْن وضامن فأبرأ الضامن، فإنّه لا ينفسخ الرهن، ولو فسخ الرهن لم يبرأ الضامن؛ كذلك هاهنا. وليس كذلك اذا ادّى احد[a] الكفيلين، لأن بالأداء يسقط الحقّ الذى فى ذمّة

[a] fehlt im Text; am Rande: لعله احد

المكفول ببدنه واذا سقط برئت ذمّته وذمّة كفيله، كما لو ادّى هو الحقّ الذى عليه

17 فصل اذا كفل اثنان ببدن انسان على انّ كلّ واحد منهما كفيل بصاحبه صحّ وكان لصاحب الحقّ مطالبة ايّهما[a] شاء، وأىّ الكفيلين سلّم المكفول به برئ هو والكفيل الآخر. ولو لم يكن كلّ واحد من الكفيلين كفيلا بصاحبه فسلّم احدهما المكفول به لم يبرأ الكفيل الآخر بذلك. والفرق بينهما انّه اذا كان كلّ واحد منهما كفيلا بصاحبه صار اصلا له فى الكفالة، كما لو كفل كلّ واحد بالغريم وكفل بالكفيل كفيل ثان[b]، واذا كان اصلا له كان تسليم احدهما للمكفول به تسليما عنه وعن الفرع فبرئ بذلك هو والفرع، كما لو سلّم الكفيل الأوّل، (53b) فإنّه يبرأ هو والكفيل الثانى. وليس كذلك اذا لم يكن كلّ واحد من الكفيلين كفيلا بصاحبه، لأنّه ليس احدهما اصلا للآخر بل حكم كفالة كلّ واحد منهما منفرد عن حكم كفالة الآخر، كما لو كفل كلّ واحد منهما كفالة منفردة، ولو كان كذلك فإنّه لا يبرأ احدهما بتسليم الآخر لما ذكرناه فى الفصل قبله

18 من كتاب الحوالة. فصل الحوالة أن يحيل مَن عليه دين غريمَه بدينه الذى له عليه على مَن له عليه دين مثل ذلك، فهذه حوالة صحيحة. ولو قال بعتُك دينى الذى لى على فلان بدينك الذى لك علىّ لم يصحّ، وكذلك لو قال بعتُك ما فى ذمّة فلان من حنطة من قرض بمائة درهم فالبيع باطل. والفرق بينهما انّه اذا استعمل لفظ الحوالة الموضوع لها شرعا لمعنى مخصوص، وهو تحويل حقّ المطالبة من محلّ الى محلّ، لم يكن ذلك بيعا بل يشبه المعاوضة وهو اصل بنفسه والبيع اصل بنفسه، فإذا استعمل لفظ الحوالة المشروع رفقا للناس بقوله عليه السلام مطل الغنىّ ظلم فإذا أُحيل احدكم على ملىء فليحتلْ كان هذا حوالة لا بيع دين بدين؛ ومثل هذا قرض الدراهم (54a) والدنانير، فإنّه على الحقيقة معاوضة الدراهم بالدراهم، ولكن لمّا استعمل فيه لفظ القرض المشروع رفقا للناس جاز فيه ما لا يجوز فى البيع، لأنّه لو تلفّظ فيه بلفظ البيع كان صرفا وكان من شرط صحّته قبض العوضين فى

---

a ايهم   b ثانى

المجلس، فخرج بآستعمال اللفظ المشروع عن حكم البيع. وليس كذلك اذا استعمل لفظ البيع فقال بعتُك دينى الذى لى على فلان بالدين الذى لك علىّ، لأنّ استعمال لفظ البيع يستدعى شرائط البيع وأحكامه، ومن احكامه آنّه لا يصحّ بيع الدين بالدين لنهى النبىّ عليه السلام عن بيع الكالئ بالكالئ وهو الدين بالدين، فبان الفرق بين المسئلتين، والله اعلم

19 من كتاب الوكالة (55b) فصل اذا وكّله فى شراء جارية بعينها فآشتراها ثم اختلفا فقال الوكيل اشتريتُها بعشرين بأمرك وقال الموكّل ما اذنتُ لك أن تشتريها بأكثر من عشرة فالقول قول الموكّل مع يمينه. ذكره القاضى فى المجرّد. ولو سلّم الى خيّاط ثوبا ليفصله ثم اختلفا فقال الخيّاط امرتَنى بقطعه قبا وقال ربّ الثوب إنّما امرتُك بقطعه قميصا فالقول قول الخيّاط مع يمينه. نصّ عليه. والفرق بينهما آنّه لو جعلنا القول قول الوكيل لألزمنا الموكّل غرم عشرة بمجرّد قول الوكيل، وإذا جعلنا القول قول الموكّل لم نُلزِم الوكيل غرما بقوله لأنّ الوكيل إن غرم العشرين فقد حصلت له الجارية فى مقابلتها. وليس كذلك مسئلة الخيّاط، لأنّا لو جعلنا القول قول ربّ الثوب ألزم الخيّاط غرم القطع بمجرّد قول ربّ الثوب بغير ما يجبره، وإذا قلنا القول قول الخيّاط لم نُلزِم ربّ الثوب غرم شىء، فبالمعنى الذى كان القول به[a] قول الخيّاط جعلنا القول قول الموكّل، لأنّ كلّ واحد منهما يدفع عن نفسه الغرم بيمينه

20 من كتاب الشركة (59a) فصل اذا قال المضارب قد ربح مال المضاربة الفا ثم قال قد غلطتُ او نسيتُ او قلتُ ذلك لخوفِ أن ينتزع منّى مال المضاربة وما كنتُ ربحتُ شيئا لم يُقبَل قوله ويلزمه الألف. ولو قال عوض ذلك قد خسرتُ الألف التى كنتُ كسبتُها او قد تلفت قُبل قوله. والفرق بينهما أن فى الأوّلة اقرّ بحصول الربح ثم رجع عن اقراره بقوله لم يحصل شىء ولم يكن لما ذكرتُ اصل، فلم يُقبَل رجوعه، كما لو قال هذه الدار لزيد او لزيد علىّ الف ثم قال بعد ذلك غلطتُ او نسيتُ فلا شىء له علىّ ولا هذه الدار له فإنّه لا يُقبَل قوله. وليس كذلك اذا قال خسرتُها او تلفت، لأنّه

a fehlt

امين فيما فى يده، ولم يرجع عن اقراره، بل هو مقيم عليه غير مكذّب
لنفسه، بل هو مدّع[a] حدوث معنى آخر، ودعواه ذلك مقبولة بدليل قبولها
فى خسارة اصل المال، فلهذا قُبل قوله وصار هذا كمَن ادّعى عليه وديعة فقال
ما اودعتنى شيئًا فشهدت عليه بيّنة بها فقال بعد ذلك تلفت لم يُقبَل
قوله لأنّه مكذّبٌ لنفسه فيما كان قد جحده، لأنّ فى دعواه التلف اقراره
بأصل الوديعة، فلذلك لم يُقبَل قوله؛ ولو كان قد قال فى الابتداء لا حقّ له
علىّ فشهدت عليه البيّنة بالوديعة فقال بعد الشهادة قد تلفت قُبل قوله
لأنّه غير مكذّب لنفسه، كذلك هاهنا

21 من باب العارية (65b) فصل اذا اعار ارضه لمَن يبنى او يغرس فيها
مدّة معلومة وشرط عليه أن يقلع البناء والغراس عند انقضاء المدّة وطالبه
بقلع ذلك بعد انقضاء المدّة لم تكن غرامة ما نقص البناء والغراس بقلعه.
فلو [b]لم يشترط[b] قَلْعَ ذلك عند انقضاء المدّة لم يلزم المستعير (66a) قَلْعُ ذلك
الّا أن يضمن له المعير قيمته او ما نقص، سواء طالبه المعير بقلع ذلك قبل
انقضاء مدّة الإعارة او بعد انقضائها. والفرق بينهما أنّه اذا شرط عليه
قَلْعَ البناء والغراس فقد قيّد لفظ العارية بما يخالف العادة فلزمه مقتضى
اللفظ وكلّفناه قَلْعَ غراسه وبنائه ولا غرم له. وليس كذلك اذا لم يشترط
القلع، لأنّه اذا قال اعرتُك سنة ولم يشترط القلع تقيّد اللفظ المُطلَق بالعادة،
والعادة فى البناء والغراس التأبيد، وليس فى عبارته ما يخالف هذه العادة،
فإذا كلّفه خلاف العادة التزم له ما نقص بالقلع، كما لو اعاره مُطلَقا ثم رجع
وطالبه بقلع ما بنى وغرس؛ فإن قيل ففائدة التاقيت وتقييد الإعارة بمدّة
تكليف القلع بعد انقضاء المدّة فهلّا كان بمجرّد التاقيت مناقضا للعادة كشرط
القلع قلنا: العادة المتيقّنة لا تنتفى بلفظ محتمل والتاقيت للسنة لفظ محتمل
يحتمل أن يريد به تكليف القلع بعد السنة ويحتمل أن يريد به الأجرة
بعد السنة للتبقية ويحتمل أن يريد به بيعها منه بعد انقضاء السنة،
فلمّا احتملت[c] هذه المعانى صار التاقيت والإطلاق بمنزلة واحدة فى التزام
حكم العادة المعتادة، ولو اطلق ولم يوقّت الإعارة فمتى كلّفه القلع لزمه ما
نقص بالقلع للعرف الجارى والعادة المعهودة فى تخليد الأبنية وتابيدها؛ وإذا

a مدعى b—b ولو شرط: am Rande: لعله فلو لم يشترط c حتمل

تقرّرت هذه المسئلة فى الأرض والبناء فكذلك هى فى كل عارية مؤبّدة مثل عارية الجدار لفتح رَوْزَنَة فيه او لوضع اخشاب عليه، وأمّا اعارة الأرض للزرع فليست للتأبيد، فلذلك قلنا: اذا اعاره ارضا ليزرع فيها مدّة معلومة فانقضت والزرع غير مستحصد فعلى المعير تركه الى الحصاد وأجرة الأرض اجرة المثل من وقت انقضاء المدّة، وكذلك لو كانت العارية مُطلَقا ورجع فعليه تركه الى الحصاد وله اجرة المثل من وقت الرجوع

22 (66b) فصل اذا استعار دابّة مدّة معلومة فانقضت وبقيت الدابّة عنده فتلفت بعد ذلك ولم يتعرّض لها بركوب ولا غيره فعليه ضمانها. ولو استأجر دابّة مدّة معلومة فانقضت وبقيت الدابّة عنده فتلفت بعد ذلك ولم يتعرّض لها بركوب ولا غيره فلا ضمان عليه. والفرق بينهما انّ العارية مضمونة بقبضها فلا يبرأ من ذلك اِلّا بردّها وعليه ردّها بعد انقضاء المدّة ويلزمه مؤونة ردّها، فإذا لم يردّها حتى تلفت لزمه ضمانها كالغاصب. وليس كذلك المستأجر، لأنّ العين المؤجَرة غير مضمونة عليه ولا يلزمه ردّها (67a) بعد انقضاء مدّة الإجارة اِلّا بمطالبة المؤجِر ومؤونة ردّها على مالكها لا على المستأجر فهى كالوديعة، فلذلك لم يلزمه ضمانها ما لم يتعدّ فيها، والله اعلم

23 من كتاب الطلاق (90b) فصل اذا حلف لا يفعل شيئا ففعله ناسيا وكانت يمينه بطلاق او عتاق حنث. فإن كانت[a] يمينه بما له[b] كفّارة كاليمين بالله تعالى والظهار لم يحنث. والفرق بينهما انّ الطلاق والعتاق يتعلّق به حقّ آدميّ فاستوى فيه العمد والخطأ، دليله قتل الآدميّ وإتلاف المال بخلاف اليمين المكفّرة، فإنّ الحقّ فيها لله تعالى فجاز ان يفرّق فيها بين العمد والنسيان، دليله الأكل فى الصوم ناسيا وترك التسمية على الذبيحة ناسيا، فإنّ الصوم صحيح والذبيحة مباحة على الصحيح من المذهب، والله اعلم

24 من كتاب الرضاع (99a) فصل اذا ادّعت امرأة انّ زوجها اخوها من الرضاعة فأنكر فشهدت امرأة ثقة انّها ارضعتهما او انّها شاهدت (99b) فلانة تُرضِعهما قُبلت شهادتها وفُرّق بينهما. ولو ادّعت الزوجة انّ زوجها اقرّ انّه اخوها من الرضاعة فأنكر الزوج فشهدت امرأة ثقة انّه اقرّ بذلك لم

---

[a] كان [b] لها

تُقبَل شهادتها. والفرق بينهما آن فى المسئلة الأوّلة شهدت بالرضاع وهو مـمّا تُقبَل شهادتها فيه على الإنفراد، فلذلك قُبلت شهادتها فيه بخلاف المسئلة الثانية، فإنّها شهدت على الإقرار و ذلك مـمّا لا تُقبَل شهادتها فيه على ما نوضحه فى باب الشهادات إن شاء الله تعالى

25 من كتاب النفقات (102a) فصل اذا مضت مدّة ولم يُنفِق فيها على زوجته فلها نفقتها. ولو مضت مدّة ولم يُنفِق فيها على قريبه الفقير لم يستحقّ نفقته لِما مضى. والفرق بينهما آنّ نفقة القريب مؤاساة بدليلِ آنّها لا تجب اِلّا مع الغناء فلذلك سقطت بمضىّ الزمان بخلاف نفقة الزوجة، فإنّها عوض فى مقابلة تسليمها نفسها فى حال الزوجيّة، فلذلك لم تسقط بمضىّ الزمان كأثمان المتبايعات (102b) والأجرة

26 من كتاب الجنايات (104b) فصل اذا ادّعى رجلان نسب لقيط ولا بيّنة لواحد منهما او تساويا فى البيّنة وأشكل على القافة او لم تكن قافة فقتلاه قبل بلوغه فلا قود على واحد منهما، لأنّ كلّ واحد منهما يحتمل آن يكون هو الأب؛ ولو كان قد رجع احدهما عن اعترافه بنسبه وأقام الآخر على اعترافه بنسبه ثبت نسبه من المعترف به وآنتفى عن المنكر فيسقط القود عن الأب ويكون عليه نصف الدية لورثة المقتول؛ وأمّا المنكر الراجع عن دعواه فهو اجنبىّ شارك الأب فى قتل ولده فيلزمه القود. ولو اتت امرأة بولد على فراش رجلين بأن طلّقها احدهما ثُلثا فتزوّجها الآخر (105a) فى عدّتها وأتت بولد لأقلّ من اربع سنين من طلاق الأوّل ولأكثر من ستّة اشهر من وطء الثانى وعُرض الولد على القافة فأشكل عليهم او لم تكن قافة فقتلاه قبل ثبوت نسبه من احدهما فلا قود على واحد منهما لأنّ كلّ واحد منهما يحتمل آن يكون هو الأب؛ ولو كان قد جحده احدهما دون الآخر لم يُقبَل جحوده ولم يُقتَل واحد منهما. والفرق بين المسئلتين ما ذكره القاضى فى المجرَّد آن فى المسئلة الأوّلة كان سبب ثبوت النسب الإعتراف[a] فسقط بالإعتراف آنّه للآخر المعترف بنسبه دونه ورجوعه يحتمل الصحّة ولا معارض لرجوعه، فلذلك قُبل رجوعه وقُتل به؛ وفى المسئلة الثانية ثبوت النسب بالفراش،

---

[a] بالاعتراف

فاذا جحد احدهما انّه ابوه لم يزل الفراش بجحوده، فلذلك لم يُقبَل منه جحوده ولم يجب القصاص على احد منهما

27 (107a) فصل اذا قال حرّ لحرّ شجّنى ففعل لم يلزمه شىء فى اصحّ الروايتين. ولو قال عبد لحرّ شجّنى ففعل لزمه ارش الجناية لمولاه. والفرق بينهما انّ فى المسئلة الأوّلة حصلت الجناية فى حقّ المستحقّ لأرشها باذنه، فلذلك لم يلزم الجانى ارشها، كما لو اذن له انّ يفصده او يحجمه ففعل. وليس كذلك المسئلة الثانية لأنّ الجناية حصلت فى حقّ المستحقّ لأرشها بغير اذنه بل بإذن غيره، فلذلك لم يسقط حقّ المستحقّ، كما لو شجّه بغير اذن او بإذن اجنبىّ

28 (108a) فصل اذا اوضحه فى موضعين من رأسه ولم يخرق الحاجز بينهما فأرش ذلك عشر من الإبل. ولو عاد الجانى فخرق ما بينهما قبل الإندمال لم يلزمه للجميع اِلّا خمس من الإبل. والفرق بينهما انّه اذا لم يخرق ما بينهما فهما موضحتان فيلزمه ارشهما عشر من الإبل، وإذا (108b) خرق الجانى ما بينهما صار الجميع موضحة واحدة، كما لو اوضحه ابتداء فى جميع رأسه، فإنّه لا يلزمه اِلّا ارش موضحة واحدة، كذلك هاهنا

29 من باب حدّ السرقة (113b) فصل اذا اشترك[a] اثنان فى نقب حرز ودخلاه فأخرج احدهما نصابا ولم يُخرِج الآخر شيئا فعليهما القطع. ولو اشتركا فى نقب الحرز ودخل احدهما فرمى بالنصاب المسروق الى الآخر وهو خارج الحرز فأخذه او ناوله اِيّاه وهو خارج الحرز فأخذه فالقطع على الداخل خاصّة. والفرق بينهما انّ فى المسئلة الأوّلة اشتركا فى هتك الحرز وهو دخولهما اليه، والأصل فى السرقة هتك الحرز دون الإخراج بدليلِ انّ السرّاق فى العادة يكِلون الإخراج الى اصاغرهم ويتولّون هم هتك الحرز[b] والإقدام على الدخول، فقد اشتركا فى الأصل وهذا فعل يتعلّق به اخذ المال، ويُعتبر فيه المنعة والقوّة فلم يُختصّ بالمباشرة، دليله مال الغنيمة؛ وعلى هذا الأصل نقول فى قطّاع الطريق اِنّه يستوى فى احكامهم الردّ والمباشرة لهذه العلّة. وليس كذلك اذا دخل احدهما ولم يدخل الآخر، لأنّ الداخل انفرد بهتك

---

a + جماعة (gestrichen) b + دون الاخراج (alles gestrichen)

الحرز وإخراج النصاب فوجب عليه القطع، والذى لم يدخل فما وُجد منه هتك الحرز بالدخول، فلذلك لم يلزمه القطع

فصل اذا نقب اثنان الحرز ودخله احدهما فأخرج نصابا فعلى الداخل 30 القطع. ولو نقب احدهما ودخل الآخر فأخرج النصاب فلا قطع على احد منهما. والفرق بينهما أن فى المسئلة الأوّلة اخرج الداخل النصاب من حرز شارَك فى هتكه فلزمه القطع، كما لو اخرجه من حرز قد انفرد بهتكه. وليس كذلك اذا انفرد احدهما (114a) بالنقب والآخر بالدخول، لأنّ الأوّل نقب ولم يسرق والآخر اخرج النصاب من غير حرز، لأنّ الحرز المهتوك بالنقب بغير فعل السارق منه كغير حرز فى حقّه، فلم يجتمعا على هتك الحرز، فلذلك لم يجب القطع على احد منهما

EIN TÜRKISCHES KOCHBUCH UND FÜNF SEINER SCHÖNSTEN PILAWREZEPTE.

VON

HANS STUMME (Leipzig).

Gar häufig wird an unsereinen, von dem man weiß, daß er das orientalische Leben durch seine Reisen oder aus Büchern kennt, die Bitte gerichtet, das Kochrezept dieses oder jenes orientalischen Gerichtes mitzuteilen. „Wie wird eigentlich ein türkischer Pilaw zubereitet?", „Wie ein algierischer Kuskus?", „Wie bereitet man in China Regenwürmer zu?": solche Fragen auf orientalisch-kulinarischem Gebiete schwirren gar häufig durch den Gesellschaftsraum und blamieren meistens den, an den sie gerichtet sind. Der Konsultierte wird nämlich nur in seltenen Fällen mit dem verlangten Kochrezepte dienen können, — und wohin soll er sich wenden? Kochbücher der orientalischen Nationen sind bei unsern Sortimentern und Antiquaren überaus selten vorzufinden; in Schilderungen des Orients und ethnologischen oder philologischen Abhandlungen jenes Erdbezirkes sind wirkliche Kochrezepte nur ganz vereinzelt eingestreut[1]. Araber, Perser und Türken leben neuerdings in nicht unbedeutender Anzahl in Deutschland; aber welcher von ihnen, so gut er Pilaw oder Kuskus zu essen verstehen wird, wird zu gleicher Zeit mit einem richtigen Rezepte für diese Gerichte dienen können?

Da greift unsereiner in seiner Verlegenheit wohl nach dem bekannten, in mehreren Auflagen erschienenen *Universal-Lexikon der Kochkunst* der Verlagsbuchhandlung von J. J. WEBER zu Leipzig, das sich bemüht, Rezepte auch für ausländische Nationalgerichte beizubringen. Dieses Lexikon bietet beispielsweise für den „Pillaw oder

1 Mit Freude begrüßt man daher 33 Küchenrezepte in G. BERGSTRÄSSER's *Zum arabischen Dialekt von Damaskus*, Hannover 1924, und im Abschnitte „La nourriture" von E. LAOUST's *Mots et choses berbères*, Paris 1920.

Pillau" zehn Rezepte, nach denen man, da ihr Inhalt durchaus klar und appetiterregend ist, jedenfalls ganz gut (d. h. „unschwer" und „schmackhaft") wird kochen können; die Titel sind: Pillaw oder Pillau (im Allgemeinen) — Arabischer Pillaw — Gewöhnlicher P. — Indischer P. — P. der Mönche vom Berge Athos — Persischer P. — Türkischer P. mit Fisch — Türkischer P. mit Fleisch — Türkischer P. mit Gemüse — Türkischer P. mit Muscheln. Nun nimmt es sich aber schlecht aus für den Orientalisten, wenn er Fragen nach Auskunft über einen so wichtigen Kulturbegriff in der Türkei, wie Pilaw, aus dem WEBER'schen Kochlexikon beantwortet. Das Richtige ist zweifellos, daß er ein echtorientalisches Kochbuch zitiere (wenn er eben zitieren muß).

Vor mir liegt glücklicherweise ein solches[1]:

او قادينى
اثر
فخريه

طبع ثانى

معارف نظارت جليلەسنك ١٣٠٣ نومرولى وفى ۴ كانون
ثانى سنه ٣٠٨ تاريخلى رخصتنامەسيله طبع اولنمشدر
استانبول
١٣١٠

Über den Inhalt dieses Stambuler Buches: „Die Hausfrau" der Dame Fachrije — das mir mehrere türkische Herren als gut und in der Türkei weitverbreitet bezeichneten — soll jetzt Einiges gesagt werden; den Schluß meiner Abhandlung aber soll die Mitteilung von fünf seiner schönsten Pilawrezepte bilden!

Ew ḳadyny (also in 2. Auflage vom Jahre der Hedschra 1308; 1308 d. H. = 26. VII. 1892—16. VI. 1893 n. Chr.), das in einen hübschen Originalumschlag türkischen Geschmackes gebunden ist, weist einen Umfang von 405 Seiten auf; die letzten 5 Seiten bieten bildliche Darstellungen von Tafelarrangements und der Anlage des Speisezimmers mit seinen Nebenräumen. Der Text des Buches, ein *Ryḳʿa*-Typendruck, ist sehr gut lesbar, auch da, wo recht kleine Schrift in Anwendung kommt, wie im Register und in den Inventarver-

1 Es wird morgen (4. 12. 1926) Eigentum des Semitist. Instituts der Universität Leipzig.

zeichnissen für Tafel, Küche und Keller; idealschön ist die Schrift aber auch nicht gerade. Und an Druckfehlern ist das Buch sehr reich, namentlich in den Überschriften der einzelnen Rezepte, wo man gewiß recht oft stutzen mag, z. B. wenn man Titel liest, wie زغو, بودنيقه, عارى عاشورا, بيلديرجين يانه‌سى, خوشمام, بامبه باصديلرى usw., um erst aus dem Rezepttexte herauszufinden, daß hierbei Errata für زاغو, بامیه, خوشمرام, پاته‌سى, عادى und پودينغه vorliegen. Ganz sonderbar nachlässig verfährt der Setzer beim Setzen der Nummern der Rezepte; sie sind von Nr. 605 bis 610 z. B. folgendermaßen numeriert: ٦٠٥, ٦٠٧, ٦٠٦, ٦٠٨, ٥٠٩, ٦١٠!

Ein türkisches Kochbuch aus dem Jahre 1892/93 unserer Zeitrechnung ist nun freilich kein aktuelles Stück, aber doch wiederum ein Stück aus der „alten, guten" (noch nicht allzusehr modernisierten) Türkei, und deshalb wohl ebensogut geeignet zu heutigem Studium und Gebrauche, wie eines neuesten Datums. Daß es von einer islamischen Untertanin des Ottomanischen Reiches verfaßt ist, wird dem Leser sofort klar: das Schwein mit seinem uns Christen so schmackhaft dünkenden Fleisch und Speck bleiben im Buche unerwähnt; für die Herstellung schmackhafter Fruchtsäfte bietet es eine überreiche Anzahl von Rezepten, doch über Wein und Schnäpse schweigt sich die Verfasserin aus (wohl aber läßt sie — zur Einleitung des 34. Abschnittes — eine schneidige Philippika gegen die مسكرات los, wie gegen Weinhändler und Weinkneipen). An einer Stelle des Buches (S. 375, Z. 9ff.) wird aber doch einmal eine gewisse Konnivenz dem Weine gegenüber ausgeübt: es mag, so meint Dame Fachrije, vom eingeladenen Europäer als große Ehre empfunden werden, wenn der muslimische Hausherr ihm ein Glas alten, wertvollen Weines aus ebenentkorkter Flasche eingießt, aber nötig ist diese Aufmerksamkeit nicht! Auf dem Gebiete des Schweinernen gibt es aber keine eventuelle Konnivenz.

Da die Verfasserin eine so gute Muhammedanerin ist, erwarteten wir eigentlich, daß an irgend einer Stelle ihres Werkes, etwa in der Einleitung, Einiges über rituell verbotene Tiere oder über das rituelle Schlachten, Schießen und Fangen der Tiere u. Ä. in ihrem Buche gesagt werde. Doch von dergleichen steht nichts darin, weder am Schlusse, noch in der Einleitung, die aber eigentlich gar keine Einleitung ist, sondern eine kunterbunte Sammlung von nützlichen Winken für die Tätigkeit in Küche und Keller (32 Nummern unter dem Abteilungstitel برنجى طاقم: مطبوخات حقنده ملاحظات عموميه). Da

betrifft z. B. Nr. 1: das Umrühren, 2: den Unterschied zwischen hartem und weichem Wasser, 3: das Salzen, 4: die Fische („je frischer der Fisch ist, desto wohlschmeckender ist er" heißt es dort), 5: die Milch („die fetteste ist die Büffelkuhmilch; dann kommt die der Schafe, dann die der Kühe, endlich die Ziegenmilch"), 7: die Eier, 13: die Öle, 21: das Fett des Fettschwanzschafs, 26: das Schwarzwerden des Pilzwassers (hier wird das schlimme Märchen, daß das Schwarzwerden des Pilzwassers Giftigkeit anzeigen könne, aufgetischt), 32: die in der türkischen Küche so beliebte Vanille.

Mit dem 2. Abschnitte und Nr. 33 beginnen dann die einzelnen Rezepte für die Gerichte und laufen fort, bis sie — im 35. Abschnitte — Nr. 879 erreichen, häufig unterbrochen durch einen, für eine folgende oder vorangehende Kategorie von Rezepten geltenden Hinweis (اخطار).

Hernach folgt, von S. 368 an, unter der Überschrift سفره وخدمتجيلر وسائر ترتيبات واخطارات متضمن لائحه, eine Sammlung von Betrachtungen, die ebensogut, wie jene 32 Nummern, von denen ich S. 540 Z. 2 v. u. ff. sprach, die Einleitung zum Buche hätten bilden können. Ganz am Schlusse sind die S. 539 ult. f. erwähnten Inventarverzeichnisse zu finden und die S. 539 Z. 30 erwähnten Zeichnungen. Jene Betrachtungen lesen sich sehr hübsch; Manches wirkt etwas humoristisch. Man muß, heißt es da z. B., immer soviel Speisen zu Hause haben, daß man einen unerwartet erscheinenden Besuch nicht hungrig abziehen zu lassen braucht. Im Allgemeinen sind Einladungen zu Mahlzeiten aber 3 Tage vorher anzubringen, und der Eingeladene hat spätestens 24 Stunden vor dem Essen Antwort zu senden. Zum Mahle darf er weder zu früh kommen, noch zu spät. Kinder, Wahnsinnige und Betrunkene dürfen nicht an den Tisch. Auf keinen Fall darf man bei Tische auf den Teller des Nachbarn husten, niesen oder rülpsen. Bei Soireen (سووارهلر) oder auf Bällen (باللولر) ist ein Buffet (بوفه) aufzustellen, denn Tanzen macht hungrig; bei Mahlzeiten auf Ausflügen ins Freie (قير ضيافتلر) ist das Hauptaugenmerk darauf zu richten, daß die Speisen vor Staub geschützt seien.

Die Erwähnung der Soireen und Bälle zeigt, daß auch Vergnügungen und Bewirtungen *alla franca* in das Bereich der Betrachtungen gezogen werden; ja, der ganze Abschnitt von S. 368 an trägt schließlich der Scheidung der Mahlzeit in *alla turca* (الا ترقه) und *alla franca* (الا فرنقه und auch الا فرنغه geschrieben) Rechnung, auch die Illustrationen. Eine Hauptsache hierbei: der Festtisch *alla turca* muß rund sein, der *alla franca* länglich. Die Darstellung der

beiden Tische auf den Illustrationen besteht also nicht bloß darin, daß den Tisch *alla franca* gewisse (großen Likörgläsern oder kleinen Süßweingläsern ähnliche) Pokälchen zieren, den Tisch *alla turca* aber nicht. Auch das Händewaschen und Mundspülen führt man — lehrt die Verfasserin — *alla turca* anders aus als *alla franca*; ebenso ist bei der Beleuchtung des Speisezimmers ein Unterschied zu bemerken: die Türken lieben eine solche mittels Kerzenlichtes, die Nichttürken eine solche mittels Petroleums oder Leinöls. Die türkischen Herrschaften haben das Brennen vieler Kerzen gern; deshalb sollten immer einer oder zwei Diener in der Nähe des Rundtisches stehn und ohne die Gäste zu belästigen, Kerzenlichter in den Händen halten. Während die Tafel hell beleuchtet sein muß, sollten — so meint Dame Fachrije weiter — die übrigen Teile des Speisezimmers ziemlich dunkel bleiben: denn bisweilen ins Dunkle zu blicken tut den Augen der Gäste wohl. — Ins Speisezimmer wandern die türkischen Herren ohne überflüssiges Vorantrittlassen und wählen sich selber den Stuhl, auf dem sie sitzen wollen (vom Dasitzen mit untergeschlagenen Beinen ist nichts gesagt); doch wo am Rundtische die angesehenste Persönlichkeit (اك بيوك ذات) sitzt, da ist *a priori* der wichtigste Platz am Tische für die Bedienenden. Der Einzug der Europäer ins türkische Speisezimmer ist umständlicher: der türkische Hausherr nimmt, wenn Damen mit eingeladen sind, die im Range am höchsten stehende Dame (اك بيوك مادام) her, faßt sie unter die Schulter und zieht mit ihr in den Speisesaal, worauf sich, genau nach dem Range geordnet, die übrigen Paare anschließen. Diese Paare nehmen ihre Plätze indessen nicht nach eigner Wahl ein, sondern setzen sich dahin, wo ihre Namen auf Kärtchen (پوصلهلر) aufgezeichnet sind.

Diese Probe dürfte zeigen, daß Dame Fachrije über europäische Verhältnisse Bescheid weiß; vielleicht erweist sich sogar in größeren oder kleineren Partien der Text des Buches als Zusammenstellung aus irgend einem europäischen Kochbuche, so vielleicht namentlich beim 16. Abschnitte, der die *garnitürler* bringt. Der Hauptbestand der Rezepte ist aber zweifellos echt stambulisch-muslimisch.

Die Lektüre jener rund 850 Rezepte muß jeden in beste Stimmung versetzen. Bei keinem von ihnen kommt einem der Gedanke, das betr. Gericht müsse abscheulich schmecken. Auch die Überzeugung gewinnt man aus der Lektüre: daß der Stambuler Markt eine herrliche Auswahl von Früchten und Gemüsen aller Art biete,

von Fischen und Muscheltieren, von Vögeln und Vierfüßlern. Als der für die Küche am meisten beliebte Vierfüßler tritt uns natürlich der Hammel entgegen, und seine Jugendgestalt, das Lamm; weit seltener stellt sich uns das Rind vor, und sein Kalb. Das Schwein fehlt, wie S. 540, Z. 19 erwähnt, im Buche gänzlich, aber auch die Ziege; dagegen figuriert die Wildziege (يابان كچيسى) öfter in ihm, neben Hirsch und Reh von den wilden Vierfüßlern, bei denen aber wiederum der Hase fehlt, wiegleichen wildes (und zahmes) Kaninchen. Reichlich viel Rezepte gelten, was das Geschlecht der Vögel betrifft, dem Huhn mit seinen Jungen, dem Truthahn, der Gans, der Ente; die Taube aber bleibt unerwähnt. Unter den wilden Vögeln begegnen wir öfter der Wachtel und der Schnepfe, sowie „kleinen wilden Vögeln", die sich also wohl aus ähnlichen Arten zusammenstellen wie die uccelli auf dem Markte italienischer Städte; nirgends aber tritt uns das Rebhuhn entgegen. Fassen wir den zerlegten Körper der warmblütigen Tiere ins Auge, so scheinen sich in Stambul die Lebern der Vögel besonderer Beliebtheit zu erfreuen, die Zunge des Rindes (besonders die geräucherte aus Adrianopel), die Füße des Schöpses und seine eßbaren Eingeweide, sowie sein Gehirn und sein (oder des Rindes) Knochenmark. Die im Buche erwähnten Fische belaufen sich auf mehr als ein halbes Hundert. Es sind allesamt Seefische; die Forellen also bleiben, obwohl in gar nicht weit von Stambul fließenden Bächen vorkommend, im Buche unerwähnt. Auch den Stockfisch müssen wir sonderbarerweise missen, weniger sonderbarerweise den Hering; doch der Sardelle begegnen wir öfter. Der Kaviar, bei dessen Erwähnung wohl meist an gepreßten zu denken ist, kommt im Buche öfters vor. Für die Zubereitung von Muschelarten werden aller Art Rezepte gegeben, ferner für Hummer und Krabben, und für den Krebs. Fast allen bei uns gedeihenden Gaben des Pflanzenreiches begegnen wir im Buche; doch die Kartoffel beachtet es seltner als ein deutsches Kochbuch (dadurch wird das türkische Kochbuch etwas feiner). Weiterhin erscheinen im Buche reichlich viel Rezepte für die Zubereitung von Gemüsen und Fruchtarten, die uns, wenn auch nicht ganz ungewöhnlich, so doch nicht alltäglich vorkommen, betreffend z. B. Artischocken, Bamien, Eierpflanzen, Quitten, Kornelskirschen, Berberitzen, Maulbeeren, Datteln, Feigen, Oliven u. a. Blumen und Blüten werden bei uns in der Küche selten verwendet, hier aber die Rose, das Veilchen, die Jasminblüte, die Kamille u. a.

Eine gewaltige Masse von Viktualien liegt parat; betrachten wir

jetzt einmal den Feldzugsplan, den Aufmarsch dieser Legion von Rezepten! Schauen wir uns die Überschriften der **Abschnitte** 2—35 an!

2: چوربالر وات صولری (25 Rezepte) „Suppen und Fleischbrühen". **3:** صالچەلر (10 R.) „Saucen". **4:** ات وبالق پلتەلری (7 R.) „Fleisch- und Fischsülzen". **5:** حاشلمه وسویوشلر (6 R.) „Warmes und kaltes Kochfleisch". **6:** یمورطەلر (17 R.) „Eier". **7:** شیش کبابلری (17 R.) „Spießbraten". **8:** کلباصدیلر (18 R.) „Rostbraten". **9:** تحنیلر (14 R.) „Kohlgerichte". **10:** طاوەلر (16 R.) „Pfannen". **11:** کوفته وبومبار وایلکلر (11 R.) „Klöße, Magenwürste und Mark". **12:** طاس وفرون کبابلری (12 R.) „Backofengebratenes". **13:** بتون ویلانجی طولمەلر (14 R.) „homogene und heterogene Füllungen". **14:** سبزوات (60 R.) „Grünzeug". **15:** تپسی وصحان مصقعلری ات طولمەلری (15 R.) „Bouillongebrühtes Gemüse für Teller und Schüssel. Fleischfarcen". **16:** غارنیتورلر (13 R.) „Garnituren". **17:** پلاکیلر (15 R.) „Ragouts". **18:** انواع پیازلر (6 R.) „Hors d'oeuvres". **19:** متنوع اکشی وطوزلیلر (27 R.) „Verschiedene saure und salzige Gerichte". **20:** پاتەلر وبورك اچلری وبورکلر وسائر خمیرلر (41 R.) „Pasteten europäischer Art, Füllungen einheimischer Pasteten, einheimische Pasteten und andre (nichtsüße) Mehlspeisen". **21:** مقارنەلر (6 R.) „Makkaroni und Nudeln". **22:** پلاولر (21 R.) „Pilaws". **23:** یاغلی طاتلیلر (44 R.) „Fette Süßspeisen". **24:** خفیف طاتلیلر (53 R.) „Leichte Süßspeisen". **25:** بوزلیلر وعقیدەلر والماسیەلر وقالب طوکدیرمەلری شکرلر وقومپوصدی (25 R.) „Eiszucker, Bonbons, Zuckergüsse, Formgefrornes, Konditorwaren, Kompotts". **26:** رچل شروب چویرمەلر (92 R.) „Zuckerfrüchte, Sirups, Musarten". **27:** شربت خوشابلر (65 R.) „Sorbetts, Fruchtwässer". **28:** ترشیلر (28 R.) „Pickles". **29:** صلاته وترەطورلر (46 R.) „Salate und Mayonnaisen". **30:** توتون بالقلری ودیل محافظه اولنەجق وقورویەجق وصلامورە اولەجق شیلر (51 R.) „Räucherfische und Zunge zu konservieren, zu dörren und zu marinieren". **31:** پکمز ناردنك شیرەلی صوجوق شیرەلی رچل خاردالیه طوماتس پلتەسی وانواع بسدیللر (12 R.) „Traubensirup, Granatapfeltrank, Fruchtgeleewurst, Geleefrüchte, Senfeingemachtes, Tomatensulz und verschiedene Arten von Dickmus". **32:** قاورمه وقیمه وباصدیرمه اوت صوجوقلری وخمیر قورولری ونشاسته (24 R.) „Brisolettes, Hackefleisch, Dörrfleisch, Fleischwürste, Puddings, Mehlbrei". **33:** قونسرویلر (11 R.) „Konserven". **34:** کل صویی چیچك صویی سرکه چای قهوه (6 R.) „Rosenwasser, Blütenwasser, Essig, Tee, Kaffee". **35:** قایمق یغورد پینر ترەیاغلری ولوله قیماقی (8 R.) „Sahne, Joghurt, Käse, Butter, gerollte Sahne".

Philologische Bemerkungen zu diesen Abteilungsüberschriften zu

geben erscheint uns überflüssig; denn die hier vorkommenden Ausdrücke sind sämtlich im REDHOUSE gebucht, wenn auch mit teilweise abweichenden Bedeutungsangaben und in teilweise abweichender Schreibung. So vergleiche man denn zu den سويوشلر von 5 REDHOUSEs سوكش und zu dem مصقه von 15 sein مسقى (musaqqa); قومپوصدو von 25 (= ital. composto; doch sagt man lieber composta) fehlt bei REDHOUSE, desgleichen غارنيتور (garniture) von 16, لوله قيماقى von 35 (die gerollte oder in Formen gepreßte und — weil ein wenig gebräunt — etwa die Farbe eines angerauchten Meerschaumpfeifenkopfes aufweisende Sahne) und das sonderbare Wort ترهطور von 29, bei dem weder das ital. trattoria mit seinen beiden *a*, noch das französ. traiteur mit seinem *eu* als Etymon befriedigen will. Verzichten wir also darauf, hier philologisch einzusetzen, und betrachten wir lieber, mit einiger Systematik, die Titel der einzelnen Gerichte des Buches!

Wir stellen in diesem Zusammenhange Folgendes fest. Bei kulinarischen Titeln spielt häufig der Humor eine nicht unbedeutende Rolle; man denke z. B. an den „Bauernhasen", das „Schlesische Himmelreich" und die „Bettelmannssuppe" der Deutschen oder die gar nicht so stinkige *olla pudrida* der spanischen Küche. Auch im vorliegenden Kochbuche kommt in dieser Hinsicht der Humor zur Geltung, aber sehr reichlich ist er in ihm nicht vertreten. Möglich, daß Dame Fachrije manche Titelfassungen, weil sie ihr vielleicht zu drastisch klangen, in zahmere umgesetzt hat. Aber Nr. 428 heißt immerhin unbeanstandet قادين كوبكى bei ihr, obwohl, wie mir ein türkischer Herr erzählt[1], der Stambuler Hausvater in Gegenwart seiner Kinder oder Gäste für den Ausdruck قادين كوبكى ein قاز كوبكى einsetzt (also statt „Frauennabel" sich des Ausdrucks „Gänsenabel" bedient), gleichwie er den Fleischklößchennamen قادين بودى (s. REDHOUSE sub بوت) zu قاز بودى (also „Frauenkeule" zu „Gänsekeule") verwandelt. Hübsch ist der Name des Gerichtes 222 (Abschnitt 14) امام بايلدى „der Imam ist in Ohnmacht gefallen", 225 (dess. Absch.) تنبل كبابى „Faulpelzbraten", 427 (Abschn. 23) صاريغى بورمه „Turbanwickeln", der von 360 (Abschn. 20) بوف بوركى „Puffpastete" (wobei also an Explosionen zu denken ist); niedlich lautet Nr. 447 (Abschn. 23) قوش لقومى „Vogelbissen" (d. h. Bissen, wie sie die kleinen Vögelchen gernhaben würden); ernster ist die Benennung غازيلر حلواسى „Veteranenkuchen"

1 Nämlich Herr Dr. med. AḤMED NUREDDIN, dem ich für verschiedene Auskünfte zur Materie dieses Artikels hier meinen besten Dank sage.

von Nr. 442 (wofür manche Leute — aber nach REDHOUSE sub حلوه: „erroneously" — قاضيلر حلوهسى sagen); wichtigtuender sind die Titel mit دوكون wie Nr. 33 دوكون چورباسى „Hochzeitssuppe" (402: دوكون پلاوى) oder 271 اجورات طولمهسى „Remunerationsfüllsel". Bei einer ganzen Anzahl von Titeln kommt das Örtliche zum Ausdruck; da finden wir z. B. eine „Klostersuppe" (تكه چورباسى), einen „Waldbraten" (اورمان كبابى) und eine „Wiesen-Aschpfanne" (چاير مجمرى) oder einen „Marktbraten" (چارشو كبابى), — auf Stadtteile von Stambul verweisen die Titel *Serajḳapu dökmesi* und *Tschaḳmaḳdschylar tschöreji*, auf seine Umgebung *Dschendere baḳlawasy*, — in weitere Entfernungen führen Titel wie *Tscherkes tschorbasy*, *Tscherkes pilawy*, *Türkmen ḳawurmasy*, *Tatar böreji*, *Özbek pilawy*, *ʿAdschem pilawy*, *Firenk ṣudschugy*, *Ṭalian* und *Madschar tschorbasy* oder *Ḥidschaz mahlijesi*, *Rumili paṣdyrmasy* und *Türkestan pilawy*, oder endlich *Ḳaiseri* (Caesareaer) *paṣdyrmasy*, *Izmir* (Smyrnaer) *kebaby*, *Bağdad mahallebisi* und *Kaschğar pilawy*.

Ein jeder, der meine heutige Abhandlung bis hierher las, begehrt jetzt, fühle ich, in die Geheimnisse des 22. Abschnittes der Rezeptsammlung einzudringen: seinen Wünschen soll Rechnung getragen werden! So seien denn zunächst die Namen der 21 Pilaws dieses Abschnittes mitgeteilt; sie sind: Pilaw-Topfbraten (پلاولى طاس كبابى) — Abtropfpilaw (سوزمه پلاو) — Gewöhnlicher P. (عادى پلاو) — P. aus Brühe von Hammelfleisch, Hühnerfleisch, Hammelfüßen und andern Fleischbrühen — P. mit Tomaten — P. mit Eiern — P. mit Hammelkopf — Perserpilaw (عجم پلاوى) — Özbekenpilaw — Turkestanpilaw — Kaschgarpilaw — Pilaw mit Artischocken — P. mit Eierpflanzen — Rippenpilaws (قابورغه پلاولرى) — Pilaws mit Vögelfleisch — Hochzeitspilaw — Gräupchenpilaw (قوص قوص پلاوى) — Graupenpilaw (بولغور پلاوى) — Pilaws mit Fisch — Pilaws mit Austern und Kammmuscheln — Gerstenudelpilaws (اريه شعريه پلاولرى). Aus diesen 21 Rezepten wählen wir nun, um diesen kleinen Aufsatz schön abzuschließen, fünf aus und teilen sie im Wortlaut des Kochbuchs und in unsrer Übersetzung mit:

1.

عادى پلاو

رشيد پرنجينك ايكى مثلنه مساوى وبراز طوز تنجرهده قاينامغه باشلاينجه
پرنجى بيقايوب صاللى صو چكيلوب پلاوك اوستى دليك دليك اولنجه قيغلجملى
اتش اوزرينه چكوب مطلوب اولان ياغى قيزغين اولديغى حالده جازير جازير

حاشلامه‌لی. ینه درحال قباغنی قپاملی بر چاریك فقیردانقدن صکره قاشیغك
صاپیله قاریشدیروب بتکرار قپاملی براز صکره قورتارملی

Gewöhnlicher Pilaw.

Sobald die doppelte Menge ein wenig gesalzenen Wassers im Topfe zu wallen beginnt, schüttet man den gewaschenen feinen türkischen Reis ein. Kocht das Wasser ein und bekommt die Oberfläche des Reises Löcher, so stellt man ihn auf Glutfeuer und gießt die gewünschte Menge Butter zischend heiß darüber. Dann schließt man den Deckel sofort wieder und läßt das Gericht eine Viertelstunde puffen, rührt es mit einem Löffelstiele um, deckt es wieder zu und trägt es auf.

2.

طوماتسلی پلاو

بر صوغان چنتوب پك آز یاغ ایله نار کبی قاویروب تنجره‌یه قویمه‌لی
ومطلوب مقدار اولمش طوماته‌یی دردر پاره ایدوب عادی ویا ات ویاخود سائره
صویی ایله قایناتوب استاردن سوزوب وصیقدقدن صکره صوغانك اوزرینه
علاوه ایتملی تکرار قاینامغه باشلاینجه عادی پلاو کبی پرنجی صالوب او یولده
پیشیرملی

Pilaw mit Tomaten.

Eine Zwiebel wird kleingeschnitten und mit sehr wenig Butter granatapfelrot gebraten in einen Topf getan. Dann wird die gewünschte Menge reifer Tomaten, in Viertel geschnitten, mit Wasser oder Fleischbrühe gekocht und, nachdem man sie durch ein Sieb geschüttet und gepreßt hat, über die Zwiebel gegossen. Wenn das Gericht wieder aufzukochen beginnt, schüttet man den Reis wie beim „Gewöhnlichen Pilaw“ ein und kocht es auf diese Weise fertig.

3.

ات طاوق پاچه وسائر صولرندن پلاو

بونلرك كافه‌سی عادی پلاو کبی طبخ اولنور ایسه‌لرده یاغی کثیر ات صوینده
طبخ اولنان پلاولرك اوزرلرینه حاشلانه‌جق یاغلر قرار اولوب پلاولرك آغر
اولمامسنه دقت لازمکلور

Pilaw aus Brühe von Hammelfleisch, Hühnerfleisch, Hammelfüßen und anderen Fleischbrühen.

Diese werden allesamt wie ein „Gewöhnlicher Pilaw“ zubereitet, doch muß man, wenn Brühe von sehr fettem Fleisch über den Pilaw

gegossen wird, darauf Acht geben, daß sich nicht zuviel Fett festsetze und der Pilaw nicht etwa unverdaulich werde.

4.

دوكون پلاوى

ات صولی پلاو كبی ایسەدە ات صوییله برابر طاتلی سوددە قایناامش وقابوغی چیقارلمش ویومشامش نخودی براز قایناتملی پرنجی صالەجغنه قریب طوز واوچ بش قرانفیل آتملی

Hochzeitspilaw.

Dieser ist zwar ganz nach der Art eines „Fleischbrühpilaws", indeß muß man zugleich in süßer Milch entschotete und noch zarte Kichererbsen kochen und, ehe man den Reis einstreut, Salz und drei bis fünf Nelken darantun.

5.

اوزبك پلاوى

بر مثلی اعلا رشید پرنجینی تمیزلنەجەیه قدر تطهیر ایتملی مؤخراً صوییله بر طوربەیه وضع ایدوب آصملی.

پرنج سوزلمكدە ایكن مقدار وافی اتی اوفاق اوفاق طوغرایوب ایكی مثلندن زیادە صو ایله قایناتوب كپوكنی آلوب لایقیله پیشدكدن وپرنجك بر بچق مثلی صو قالدقدن صكرە صویی سوزوب اتلر بر كتان بز ایچندە قورودملی.

بو اتلری مقدار وافی روغن سادەدە قاویروب تنجرەنك آلتنه یاغیله استیف ایتملی.

حاضرلانان ات صویی وطارچین وقرانفیل وقاقوله وطوز وبوبر علاوە ایله قاینار قایناماز سوزلمكدە اولان پرنجی نخی علاوە ایدوب بر كرە دها قایناتدقدن صكرە قیغلجملی كل اوزرندە كاملاً صو چكیلوب پرنجلر قبارنجەیه قدر طورملی وطاقمیله تپسی ویا طباغه درحال چویرمەلی.

Özbekenpilaw.

Man tut besten türkischen Reis, nachdem man ihn in ebensoviel Wasser gründlich gereinigt, mit dem Wasser in einen Sack, den man aufhängt.

Während der Reis abtropft, läßt man die geeignete Menge Fleisches ganz feingeschnitten in zweimalsoviel Wasser zum Kochen kommen, nimmt den Schaum ab und trocknet, nachdem es genügend gekocht und einundeinhalbmal soviel Wasser wie Reis übrig geblieben

ist, nach Abgießen des Wassers die Fleischstücke in einem Leinwandtuche.

Nachdem man diese Fleischstücke in einer geeigneten Menge Schmalzbutter gebraten, schichtet man sie auf dem Grunde eines Topfes mit ihrem Fette auf.

Sobald die schon fertige Fleischbrühe mit einer Zutat von Zimt Nelken, Kardamom, Salz und Pfeffer wallt, wird der im Abtropfen befindliche Reis ebenfalls zugeschüttet. Er muß, nachdem er aufgekocht hat, auf Aschenglut stehen bleiben, bis das Wasser vollständig eingekocht und die Reiskörner dick aufgequollen sind. Dann wird er, so, wie er garniert ist, sofort in eine Schüssel oder auf einen Teller gestürzt.

A MISPLACED LEAF IN AL-KINDĪ'S *HISTORY OF THE QĀḌĪS OF EGYPT.*

BY

CHARLES C. TORREY (New Haven).

In the Introduction to my edition of Ibn ʿAbd al-Ḥakam's *Futūḥ Miṣr* (New Haven, 1922), pp. 15*—18*, I had occasion to speak of the accidental misplacement of a leaf (or perhaps two leaves) in the postulated codex from which all our present witnesses to the text of the work are derived, and to explain how the original sequence of events and traditions can be brought out of the present confusion in the mss. In a footnote, pp. 15*f., I called attention to the evidence of a similar disturbance in the text of al-Kindī's اخبار قضاة مصر, in the only known ms. of the work (Brit. Mus., Add. 23, 324), resulting in a badly disarranged and misleading version of the early portion of the history. I reproduce here the substance of the footnote.

In RHUVON GUEST's edition of al-Kindī (*The Governors and Judges of Egypt*, Gibb Memorial Series, Vol. XIX, 1912) there is an example of the accidental transposition of a leaf, which evidently escaped the notice of the editor. In pages ٣٠٢—٣٠٦, three of the *qāḍī*'s are dealt with twice over, in a very confusing way. In the case of each *qāḍī* the second chapter, or section, of the account evidently should precede the first. Thus, the second introduction of the *qāḍī* ʿUthmān ibn Qais begins p. ٣٠٥, line 13: "*Then ʿU. ibn Q. received the office of qāḍī*", although he held the office but once. The explanation is, that the single leaf containing the section ٣٠٤, 12—٣٠٦, 13, in the parent codex, was accidentally transposed with the next following leaf. If this section is inserted between lines 7 and 9 on page ٣٠٢ (omitting, of course, the false title which constitutes line 8), the original order is perfectly restored. At the close of this section there is a gap, i. e., the second page of the transposed leaf ended in the middle of a sentence. The

editor remarks (p. ٣٠٦, note ٢): سقطت الرواية من الاصل. This is not the case, however; nothing has been lost. The sentence which is broken off at the end of line 13 is continued, without any break, in line 9 of page ٣٠٣.

I had previously pointed this out in another place. In my review of Professor GOTTHEIL's edition of this account of the *qāḍī*'s, from the same ms. (*The History of the Egyptian Cadis*, Paris, 1908), in the *Am. Journ. of Semitic Languages*, Vol. XXVI (1910), I explained on p. 190 the corruption of the text in the Kindī ms., and showed how the original order must be restored.

Such notices, however, are ordinarily seen by few and examined carefully by none, unless perhaps by the author of the book which is being reviewed. It will therefore not be superfluous to print here a translation of this introductory portion of al-Kindī's history of the *qāḍīs* in the original order, as the only satisfactory demonstration.

As every one knows who has dealt extensively with ancient manuscripts, such accidental transposition is by no means uncommon. Convincing proof of the accident and complete rectification of the error are not always possible; but in any continuous history or other narrative the problem is much simplified. The most widely familiar instance of the kind is in the Old Testament. Three chapters which originally stood in the Book of Ezra have been transposed to the Book of Nehemiah, where they are sadly out of place, cutting into the middle of a series of official lists and giving other plain evidence of removal from their proper surroundings. As I showed in my *Ezra Studies* (if I may be permitted this allusion to my own work), the section Neh. 7, 70—8, 18 was accidentally transposed from its original place between Ezr. 8, 36 and 9,1. This transposition made absolutely necessary the transfer of the two chapters Neh. 9 and 10, which originally formed the sequel of Ezra 10, to their present position. In the Ezra narrative, as in al-Kindī's history, restoring the original sequence brings perfect order out of chaos, and — as in the present instance — without the loss of a single word.

In order to facilitate reference to the Arabic text I have introduced into my translation the page-numbers of GUEST's edition.

The *Qāḍīs* of Egypt

From the History of Abū ʿUmar Muḥammad ibn Yūsuf ibn Yaʿqūb al-Kindī.

Qais ibn Abū 'l-ʿĀṣī

The first to officiate as *qāḍī* in Egypt was Qais ibn Abū 'l-ʿĀṣī ibn Qais ibn ʿAbd Qais ibn ʿAdī ibn Saʿd ibn Sahm ibn ʿAmr ibn Huṣaiṣ ibn Kaʿb ibn Luʾayy ibn Ghālib ibn Fihr.

We have a tradition to that effect from ʿĀṣim b. Rāziḥ b. Raḥb al-Ḫaulānī, from [٣٠١] Yaḥyā b. ʿUthmān b. Ṣāliḥ, from his father, from [al-]Laith and Ibn Lahīʿa, from Yazīd b. Abū Ḥabīb, as follows: ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb wrote to ʿAmr ibn al-ʿĀṣī directing him to appoint Qais ibn Abū 'l-ʿĀṣī to the office of *qāḍī*. According to Ibn Lahīʿa, Yazīd added, that he was the first to hold this office in Egypt under the Muslim rule.

A tradition of Yaḥyā b. Abū Muʿāwiya at-Tujībī reports: I heard from Ḫalaf b. Rabīʿa b. al-Walīd al-Ḥaḍramī, from his father, from his grandfather, as follows: I asked ʿAlī b. al-Ḥārith b. ʿUthmān b. Qais b. Abū 'l-ʿĀṣī as-Sahmī: Who gave your grandfather Qais the appointment as *qāḍī*? He replied, ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb wrote, appointing him, in the beginning of the year 23; and he held the office until the first Rabīʿ of that year, when he died; so his term of office was about three months.

Kaʿb ibn Yasār ibn Ḍinna

We have a tradition from Abū Salama 'Usāma b. Abū [٣٠٢] 's-Safḥ, from Muḥammad b. Saʿd b. al-Haitham, from ʿAbdallāh b. Yazīd al-Muqriʾ, from Ḥaiwa b. Shuraiḥ, from aḍ-Ḍaḥḥāk b. Shuraḥbīl al-Ghāfiqī: ʿAmmār b. Saʿd at-Tujībī reported that ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb wrote to ʿAmr ibn al-ʿĀṣī directing him to put Kaʿb ibn Ḍinna in charge of the judiciary. ʿAmr accordingly sent to him the Caliph's letter; but he replied: Never! I am not the one to go back into the damnation of the *Jahilīya* after God has once delivered me from it! So ʿAmr desisted from him [1].

A tradition from Yaḥyā b. Abū Muʿāwiya, from Ḫalaf b. Rabīʿa, from his father, from Ibn Lahīʿa, from al-Ḥārith b. Yazīd relates, that Kaʿb ibn Ḍinna al-ʿAbsī was a son of the daughter of Ḫālid ibn Sinān al-ʿAbsī, who [٣٠٥] was reported to be a prophet, and that

---

[1] The superscription which here follows in GUEST's edition is to be cancelled; also the superscription on p. ٣٠٤, line 11. The text goes on, without any break, at p. ٣٠٤, line ١٢, the point where begins the writing on the leaf which was accidentally transposed.

Kaʿb took part in the conquest of Egypt; and that ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb gave written direction to ʿAmr ibn al-ʿĀṣī to appoint him as *qāḍī*, Kaʿb having served as judge in the *Jāhilīya*. When Kaʿb refused, ʿAmr replied: The Commander of the Faithful must be heard and obeyed! Act as judge, then, among the people until I write to the Caliph. So Kaʿb held the office until ʿUmar excused him from it. Rabīʿa adds: I have a tradition from Muḥammad b. ʿAbd ar-Raḥmān b. as-Sāʾib b. ʿAnbasa b. as-Sāʾib b. Kaʿb ibn Ḍinna, to the effect that Kaʿb was *qāḍī* in Egypt for two months; then came ʿUmar's letter removing him from office. Rabīʿa says further: Sūq Berber in Egypt was thus named because of the Berbers who lodged with Kaʿb ibn Ḍinna and his sons, so that the place came to be called by their name. For the Berbers assert that Ḫālid ibn Sinān of ʿAbs was sent to them as their prophet, and Kaʿb was the son of Ḫālid's daughter; and in the West there were very many of the Berbers who were friends of his [1]. Ḫālid was the hero of the *nār al-ḥadathān*.

ʿUthman ibn Qais ibn ʾAbū ʾl-ʿĀṣī [2]

Thereupon ʿUthmān ibn Qais ibn Abū ʾl-ʿĀṣī took the office of *qāḍī* in Egypt, by appointment of the Caliphs ʿUmar and ʿUthmān.

[٣٠٦] There is a tradition from Yaḥyā b. Abū Muʿāwiya, from Ḫalaf [3] b. Rabīʿa, from his father, from his grandfather, who says that he was informed by ʿAlī ibn al-Ḥārith ibn ʿUthmān ibn Qais ibn Abū ʾl-ʿĀṣī, that his grandfather ʿUthmān was appointed by ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb to the office of *qāḍī* in Egypt in the year 23. Afterward, when ʿUmar was assassinated, the Caliph ʿUthmān confirmed him in the office; in which he continued until his death, after the assassination of ʿUthmān in the insurrection.

A tradition of Abū Salama, from Yaḥyā b. ʿUthmān b. Ṣāliḥ, from his father, from Ibn Lahīʿa, reports that ʿAmr ibn al-ʿĀṣī appointed as *qāḍī* ʿUthmān ibn Qais ibn Abū ʾl-ʿĀṣī; and that he continued in the office until the time of the murder of ʿUthmān [4].

---

1 The Arabic text is slightly corrupt here. We should probably read: فبالغرب كثير كثير من البربر فى مواليه.

2 The words فى قول آخر in GUEST's edition must be cancelled.

3 Ms. Ḫālid.

4 The superscription which now follows in the printed edition, سليم بن عتر فى قول آخر, is to be cancelled. The immediately succeeding passage continues the biography of ʿUthmān ibn Qais without break or pause.

A tradition of ʿAlī b. al-Ḥasan b. Ḫalaf b. Qudaid, from ʿUbaid Allāh b. Saʿīd b. ʿUfair, from his father, from Nājiya b. Bakr, from Ḫair b. Nuʿaim, |[1] relates as follows: Certain men of the tribe Judhām brought their quarrel before ʿAbdallāh ibn Saʿd ibn Abū Sarḥ, and he said to them: Bring your case to the *qāḍī*, ʿUthmān ibn Qais, and you will find him competent to attend to your affairs.

A tradition of Yaḥyā b. Abū Muʿāwiya, from Ḫalaf [b. Rabīʿa], from his father, from Ibn Lahīʿa, relates: ʿUthmān ibn Qais ibn Abū [٣٠٣] ʾl-ʿĀṣī died after the assassination of ʿUthmān. Thereafter there was no *qāḍī* in Egypt until Muʿāwiya became Caliph.

Al-Kindī reports: I have a tradition from my uncle, al-Ḥusain b. Yaʿqūb, from Aḥmad b. Yaḥyā b. Wazīr, from ʿAbd al-ʿAzīz b. Abū Maisara, from his father, as follows: After the death of the Caliph ʿUthmān there was no *qāḍī* in Egypt until Muʿāwiya became Caliph, in the year of the meeting for arbitration.

Sulaim ibn ʿItr at-Tujībī

Then Sulaim ibn ʿItr at-Tujībī took the office of *qāḍī* in Egypt, in the year 40, appointed by Muʿāwiya. He had formerly been *qāṣṣ* (public preacher), and now united the two offices.

A tradition from Yaḥyā b. Abū Muʿāwiya, from Ḫalaf, from his father, reports: We have it from our authorities that the first to hold the office of public preacher in Egypt was Sulaim ibn ʿItr at-Tujībī, in the year 39. Afterward, at the time of the meeting for arbitration, in the year 40, Muʿāwiya gave him the appointment as *qāḍī*.

There is a tradition from Abū Salama at-Tujībī, from Hārūn b. Saʿīd, from ʿAbdallāh b. Yazīd al-Muqriʾ, from Ḥaiwa [b. Shuraiḥ], from al-Ḥajjāj b. Shaddād aṣ-Ṣanʿānī; who was told by Abū Ṣāliḥ Saʿīd b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ghifārī, that Sulaim ibn ʿItr was accustomed to stand while preaching to the people; and that Ṣila ibn al-Ḥārith al-Ghifārī (who was one of the Companions of the Prophet) said to him: [٣٠٤] By Allah, we did not forsake our Prophet's covenant nor sunder our ties of kinship until thou and thy companions appeared among us!

---

1 Here ends that portion of the text which was contained in the transposed leaf, in the archetype from which the text of the codex in the British Museum was derived. The continuation is found on p. ٣٠٣, line 9, in the words قال اختصم الخ. In GUEST's edition, the footnote at the point where the break occurs (٣٠٦, ١٣) says: سقطت الرواية من الاصل, but this is not the case; not a word is missing.

A tradition of ʿAlī b. Qudaid, from ʿUbaid Allāh b. Saʿīd b. ʿUfair, from his father, says: Sulaim ibn ʿItr was preacher to the army in the time of ʿAmr ibn al-ʿĀṣī. He was one of those who heard the address of the Caliph ʿUmar at al-Jābiya, and he also took part in the conquest of Egypt.

A tradition from ʿAlī b. Qudaid, from Aḥmad b. ʿAmr b. as-Sarḥ, from Ibn Wahb, from Ibn Anʿum, from ʿAbd ar-Raḥmān b. Rāfiʿ, from Sulaim ibn ʿItr, relates: ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb read the *Sūrat al-Ḥajj* [Sūra 22] with two prostrations (three is correct)[1].

A tradition from Muḥammad b. Hārūn b. Ḥassān al-Azdī, from Ubaid Allāh b. Saʿīd b. ʿUfair, from his father, from Ibn Lahīʿa p. ٣٠٧], from al-Ḥārith b. Yazīd, relates: Sulaim ibn ʿItr was accustomed to read the Koran through three times every night.

After this, everything is in order.

In GOTTHEIL's edition, the break in the text, at the point where the leaf was removed, is between lines 13 and 14 on page ٤. The text of the transposed leaf begins with the last word of line 2 on page ٦, and ends with line 11 on page ٧.

1 This is the point at which the misplaced leaf was inserted. The text is continued, with no word missing, in line 14, p. ٣٠٦.

ARABISCHE VERSE ÜBER DAS AUSLEIHEN VON BÜCHERN

VON

GOTTHOLD WEIL (Berlin).

Die bescheidenen Verse, die ich im folgenden zusammengestellt habe, gehören nicht zu der schweren arabischen Poesie, sondern sind leichte Volksreime, wie sie allenthalben im Alltag zu entstehen pflegen. Nur der Wunsch, in den Feststrauß für den Meister der Sprache der arabischen Poesie ein paar Verse einzubinden, hat mich, der ich oft Gelegenheit hatte, ihm so manches Werk aus den Schätzen der Berliner Staatsbibliothek auszuleihen, veranlaßt, gerade diese kleinen Erzeugnisse einer leichten Muse auszuwählen.

Erst jüngst hat MEZ in seiner *Renaissance des Islams* in dem Kapitel über die Gelehrten ein lebensvolles Bild davon entworfen, wie im 3. und 4. Jahrhundert d. H. die großen Büchersammlungen in den muhammedanischen Ländern entstanden sind und wie Fürsten und Gelehrte darin wetteiferten, umfangreiche Bibliotheken zusammenzubringen. Zugleich aber zeigt er uns, wie man aus Furcht vor Verlusten leidenschaftlich darüber wachte, daß kein Buch außerhalb des Hauses verliehen wurde. Eher lud man denjenigen, der Verlangen nach einem Werke hatte, als Gast in sein Haus oder ließ das Manuskript für ihn abschreiben, als daß man sich entschloß, das mühsam erworbene Original aus den Händen zu geben. Ähnliche Anschauungen vertritt als die allgemein übliche Ansicht des 8. Jahrhunderts d. H. Tāğ ad-Dīn as-Subkī, der es für eine der wichtigsten Pflichten des Bibliothekars hält, die ihm anvertrauten Schätze nur gegen Hinterlegung eines Pfandes auszuhändigen[1]. Die gleiche im Grunde ablehnende

---

1 *Kitāb muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam* ed. D. W. MYHRMAN. London 1908. S. 159; in der deutschen Übersetzung dieses Werkes von O. RESCHER (Konstantinopel 1925), S. 111.

Haltung gegen das Ausleihen von Büchern nehmen einige kleine Verse ein, die ich aus sechs Berliner Handschriften aus dem Besitze der Preußischen Staatsbibliothek zusammengetragen habe. Es ist wohl kein Zufall, daß es Sammelhandschriften sind, in denen sich diese Notizen finden. Gerade derartige Kollektaneen, deren Schreiber sehr häufig am Anfang oder am Ende in naivem Selbstlob Rechenschaft über die getroffene Auswahl gaben, und in denen zwischen dem Ende des einen und dem Anfang des andern Stückes meistens leere Seiten blieben, luden zur Niederschrift von Gebeten, Beschwörungen, Merkversen und ähnlichen Bemerkungen, die nur in losem Zusammenhang mit dem Buche selbst standen, ein.

Die Handschriften, denen die Verse entnommen wurden, sind folgende:

1) WETZSTEIN II 1237 und 1238 (AHLW. Nr. 8194 und 8193) enthalten als Autograph unter dem Titel *as-Safīna* eine von ar-Rabbāṭ aus Aleppo um 1216 d. H. zusammengestellte Gedichtsammlung, an deren Schluß fol. 57a bzw. 35a die in Frage kommenden sieben Verse stehen.

2) WETZSTEIN II 1780 ist ein aus drei Teilen bestehendes Notizbuch (AHLW. 8055, 8295, 7511; 3685; 3822) aus der Zeit um 1265 d. H. mit Niederschriften von minderwertigen Gedichten, Gebeten und ähnlichen Kleinigkeiten. Zu Beginn des zweiten Teiles (fol. 25a) finden sich die zwei Verse über das Ausleihen.

3) WETZSTEIN II 1709 besteht aus vier zusammengehörigen Stücken (AHLW. 4134; 6201, 2701, 3710, 5588, 2, 9825, 9716, 8561, 9828, 8805, 8725; 9513; 7814), deren zweite, umfangreichste Partie, ein Sujūṭī-Sammelband, von einem Būlāqer Schreiber um 1018/9 d. H. geschrieben ist. Neben Auszügen aus der Tora, den Namen der Tierkreisbilder u. ähnl. finden sich am Ende dieses Teiles (fol. 122a) die zu behandelnden vier Verse.

4) LANDBERG 346 ist wiederum ein in sich geschlossener Sujūṭī-Sammelband (AHLW. 2506, 3584, 2258, 2670, 5698, 2489), von einem gewissen Ibn aṣ-Ṣārim aus Ṣaidā' i. J. 964 d. H. geschrieben, auf dessen erstem Blatt (fol. 1b) die sauber geschriebenen vier Reime sogleich in die Augen springen.

5) PETERMANN I 511 endlich, eine die *Burda*, Wundergeschichten und ein mālikitisches Rechtskompendium enthaltende Sammelhandschrift (AHLW. 7787, 9; 8937; 4447, 2), die um 1700 im Maġrib geschrieben ist, bietet zu Beginn der dritten Partie (fol. 26a) nach einigen

Gebeten und den Namen frommer Männer vier mit geringer Sorgfalt wiedergegebene Verse über das Thema.

Die saloppen arabischen Verse, die nunmehr selbst folgen, habe ich bei der Unbedeutendheit des Inhalts gewagt in ähnliche leichte deutsche Reime zu übertragen.

* لَا تُعِرْ قَطُّ كِتَابَا * وَٱجْعَلِ ٱلْعُذْرَ جَوَابَا *
* وَخُذِ ٱلرَّهْنَ عَلَيْهِ * إِنَّ فِي ذَاكَ صَوَابَا *
* إِنْ تَكُنْ خَالَفْتَ قَوْلِي * أَنْتَ ضَيَّعْتَ ٱلْكِتَابَا *[1]

Niemals leihe Bücher aus,
Rede vielmehr dich heraus!
Pfand zu nehmen ist dein Recht,
Andernfalles fährst du schlecht,
Hör' auf mich in deinen Nöten,
Deine Bücher geh'n sonst flöten.

كِتَابِى لَا أُعِيرُ وَلَوْ بِرَهْنٍ * مَخَافَةَ أَنْ يُسَوَّدَ بِٱلْمِدَادِ
فَفِى تَصْحِيفِهِ أَتْعَبْتُ عُمْرِى * وَفِى تَحْرِيرِهِ أَتْعَبْتُ زَادِى[2]

Mein Buch verleih' ich nur auf Pfand und Schwüre,
Damit nicht jedermann es mir beschmiere,
Wo ich mein Leben lang daran gesessen
Und über'm Schreiben oft das Mahl vergessen.

إِحْفَظْ كِتَابَكَ لَا يَظْفَرْ بِهِ أَحَدٌ * وَٱتْرُكْ مَقَالَةَ مَنْ أَعْطَاكَ أَيْمَانَا
وَقُلْ حَلَفْتُ يَمِينًا غَيْرَ كَاذِبَةٍ * أَنْ لَا أُعِيرَ كِتَابِى قَطُّ إِنْسَانَا
إِلَّا بِرَهْنٍ وَأَيْمَانٍ مُوَكَّدَةٍ * كَىْ لَا يَضِيعَ كِتَابِى أَيْنَمَا كَانَا
مَا يَسْتَعِيرُ كِتَابِى ثُمَّ يَحْبِسُهُ * إِلَّا لَئِيمٌ خَبِيثُ ٱلْأَصْلِ خَوَّانَا[3]

---

1 Wörtlich übereinstimmend in WETZST. II, 1237 und 1238. Die beiden ersten Verse finden sich ferner in WETZST. II, 1780, nur beginnen sie hier: لا تُعِيرَنَّ كتابا.

2 Gleichfalls wörtlich übereinstimmend in WETZST. II, 1237 und 1238, nur hat letzteres وفى تصحيحه. — Denselben Gedanken in etwas veränderter Form finden wir in PETERM. I, 511:

* كتابى لا يُعار بغير رهنٍ * أخى وبذاك قد سبقتْ يَمينى *
* ففى تحصيله قد ضاع عُمْرى * وفى تحريره تعِبتْ يَمينى *

3 LANDBERG 346. Die beiden mittleren Verse kehren in nur wenig veränderter Form in WETZST. II, 1237 und 1238 wieder; sie lauten dort:

Acht' auf dein Buch, daß keiner es dir nehm',
Auch wenn er schwört, denk' immer: Trau, schau, wem!
Weis' hin auf deinen Eid und red' dich 'raus,
Du liehest Bücher niemals aus dem Haus,
Es sei denn gegen Pfand und schwere Eide,
Damit der Codex ja nicht Schaden leide.
Wer Bücher leiht und dann für sich behält,
Der ist ein Lump und arger Lügenheld.

أَلَا يَا مُسْتَعِيرَ ٱلْكُتْبِ دَعْنِى ✶ فَإِنَّ إِعَارَتِى لِلْكُتْبِ عَارُ
وَمَحْبُوبِى مِنَ ٱلدُّنْيَا كِتَابِى ✶ وَهَلْ أَبْصَرْتَ مَحْبُوبًا يُعَارُ[1]

Du Bücherpumper laß mich nur in Frieden!
Mein Buch dir leihen, wär' ein Schimpf entschieden.
Mein bester Freund auf Erden ist mein Buch,
Und einen Freund, den man verleiht, — den such'!

In humorvoller Responsion, wie man sie auch heute noch am Rande von Büchern beobachten kann, schließt hier mit der Überschrift شعر لعبد اللطيف folgender die vorangegangenen Verse zurückweisender Vorwurf gegen den engherzigen und ängstlichen Bücherbesitzer an:

وَلَا تَبْخَلْ كِتَابًا مُسْتَعَارًا ✶ فَإِنَّ ٱلْبُخْلَ لِلْإِنْسَانِ عَارُ
أَلَمْ تَسْمَعْ حَدِيثًا مِنْ رُوَاةٍ ✶ جَزَاءُ ٱلْبُخْلِ عِنْدَ ٱللّٰهِ نَارُ[2]

Weis' den, der Bücher wünscht, nicht geizig ab,
Der Geiz bringt Schande dir weit über's Grab;
Denn der Prophet schon die Entscheidung traf:
Auf Geiz steht allerschwerste Höllenstraf'.

إِنّى حلفتُ يمينا صادقا أبدًا ✶ أن لا أُعيرَ كتابى قطُّ انسانًا
إلّا برهنٍ وأَيْمانٍ مغلَّظةٍ ✶ كى لا يَضيعَ كتابى أينما كانا

1 WETZST. II, 1709. In fehlerhaft entstellter Weise finden sich diese Verse auch in PETERM. I, 511:

أَلَا مَن يُعير الكتاب دعنى ✶ فإنّ إعارتى للكتب عارا
فمعشوقى من الدنيا كتابى ✶ فهل بصرت معشوقا يُعارا

2 WETZST. II, 1709. Im Ms. steht روات. — Derartige Traditionen finden sich in der Tat; z. B. لا يَدخُل الجنّةَ شحيحٌ ولا بخيلٌ. Eine Zusammenstellung findet sich im *Kanz al-'ummāl* II, 93.

Zur sachlichen Erklärung der Verse ist nichts Wesentliches hinzuzufügen, denn gegen all die Ungezogenheiten von Bücherentleihern, wie sie oben geschildert sind, haben auch heute noch private Büchersammler und öffentliche Bibliotheken ihre Schätze zu sichern.

Die Zusammenstellung, die gegeben wurde, ist eine durchaus zufällige, da die Verse nur aus einigen in der Berliner Staatsbibliothek vorhandenen Manuskripten stammen. Sicherlich finden sich ähnliche Verse in Handschriftensammlungen anderer Bibliotheken und da und dort zerstreut in der gedruckten *Adab*-Literatur[1]. Schon diese kleine Auswahl aber zeigt, daß die gleichen Verse mindestens zweimal in Handschriften wiederkehren, die nach Entstehungszeit und Heimat gänzlich auseinanderliegen, und beweist somit, daß diese Reime im Kreise der Schreiber und Sammler allgemein verbreitet waren. Vier Verspaare sind es, die sich an den verschiedenen Stellen entweder wörtlich wiederfinden oder mit nur geringen Abweichungen, wie man sie beim Zitieren von Sprichwörtern und geflügelten Worten allenthalben beobachten kann. Mancher poetisch veranlagte Schreiber wie ar-Rabbāṭ, der Autograph von WETZSTEIN II 1237 und 1238, mag auch absichtlich dem bekannten Vers eine individuelle Note gegeben und den Reim geändert haben. Ferner kann man auch beobachten, daß dem den eigentlichen Kern bildenden Verspaar am Anfang oder am Ende ein einleitender oder abschließender persönlicher Reim hinzugefügt wurde. Das zeigen z. B. die oben an erster und dritter Stelle gegebenen Verse aus ar-Rabbāṭ's Anthologie und aus Codex LANDBERG 346, die gegenüber den in den Noten gegebenen Parallelen um ein oder zwei Verse erweitert sind. Der Kern aber bleibt in allen Fällen der gleiche. Nur die beiden letzten Verspaare machen auf den ersten Blick einen individuellen und persönlichen Eindruck, insofern sie dadurch, daß sie Namen angeblicher Dichter nennen, vortäuschen, als ob es sich um improvisierte Verse handle. Die Tatsache aber, daß sich auch diese Verse in einer Handschrift völlig anderer Provenienz in wörtlicher Übereinstimmung des Textes wiedergefunden haben, beweist deutlich, daß wir auch in ihnen bekannte und oft gebrauchte Schreiberreime zu sehen haben.

1 Die beiden an letzter Stelle aus Cod. WETZSTEIN II 1709 mitgeteilten Verspaare habe ich nachträglich in einer von einem orientalischen Händler zum Kauf angebotenen Handschrift des *Ta'rīḫ al-Jamīnī* wörtlich wiedergefunden. Die einzige Abweichung bestand darin, daß das erste Verspaar die Überschrift قول ابى يوسف und die Antwort die Überschrift جواب محمد trug.

Und noch ein weiteres ist aus der oben gegebenen bescheidenen und zufälligen Auswahl zu ersehen. Da die Heimat der herangezogenen Handschriften mit Bestimmtheit angegeben werden kann, die Mehrzahl von ihnen in Syrien, eine in Ägypten und eine im westlichen Nordafrika entstanden ist, so darf wohl mit Gewißheit gesagt werden, daß die kleinen Reime in der ganzen Welt des Islams unter den Abschreibern und Bücherliebhabern verbreitet waren. Was die Ursprungszeit der Handschriften betrifft, so erstrecken sie sich von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.

Daß im Okzident ähnliche engherzige Anschauungen und beschränkende Bestimmungen über das Ausleihen von Büchern und Handschriften bestanden haben, ist bekannt. Auch hier verschaffte man sich wenigstens durch Pfänder und Bürgen Sicherheit gegen Verlust und Beschädigung von Manuskripten, und auch die abendländischen Schreiber haben uns eine große Anzahl reizvoller Reime hinterlassen, in denen sie ihre eigene mühsame Arbeit ins rechte Licht setzen und den ungetreuen Benutzer und Dieb schon im voraus verfluchen[1].

---

1 WATTENBACH, *Das Schriftwesen im Mittelalter*. 3. Aufl. Leipzig 1896 (über Pfänder S. 541ff., 589f., 611f.; Wiedergabe von Schreiberversen S. 491—534).

AUS DEM *DĪWĀN AL-TADBĪĠ* AL-ĠILJĀNĪ'S.

VON

K. V. ZETTERSTÉEN (Uppsala).

In der Königl. Universitätsbibliothek zu Uppsala findet sich eine schön geschriebene arabische Handschrift[1], die den ديوان التدبيج des Abu-l-Faḍl[2] ʿAbd al-Munʿim bin ʿOmar bin Ḥassān al-Ġassānī al-Andalusī al-Ġiljānī enthält. In der Beschreibung bei TORNBERG[3] heißt es unter anderm: „In praefamine enarrat scriptor, se suis carminibus, quibus nomen مدبّجات *veste splendida ornata* indiderat, opera et res gestas *Salah-el-dini*, inde ab Aegypto anno 598 [1201/2][4]

---

1 Cod. SPARWENFELDT 28, TORNBERG, *Codices arabici, persici et turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis*, Nr. CXLII. Auf dem Vorsatzblatt steht: „*Abde. Mounam Ibn Omarr Andalúz Fij Achbâr Salaheddîjn Iousoph Iben Eijoub Bin Schadi Rey de el Gr. Caire, y guerras contra Christianos y Goffroy de Bouillón en Gerusalen y tierra Sta. lo mercó en Tunes al 2 dia de Mharrán l'año de Hedggira 1103, que es el 26 de Settemb. A. 1691 D. J. G. Sparwenfeldt*". Gottfried von Bouillon starb aber bekanntlich schon im Jahre 1100 und Ṣalāḥ al-Dīn erst im Jahre 1193. Übrigens ist die Handschrift nicht immer ganz korrekt; an ein paar Stellen habe ich offenbare Schreibfehler stillschweigend verbessert.

2 Auf dem Titelblatt, wie es scheint, ابو الفضيل; gemeint ist jedenfalls ابو الفضل.

3 A. a. O. S. 88.

4 Das Richtige ist 564 (1168/9); in der Vorrede zur *Mudabbaǧat riḥān al-adhān fī madā ḏikr al-Malik al-Nāṣir ʿalā marr al-azmān* heißt es (Bl. 3a): لمّا كان الملك الناصر ابو المظفّر يوسف بن ايّوب نشر الله فى الخافقَيْن رايته * وجعل اقصى امد السعادة غايته * اعظمَ الملوكِ قدرا * واشرحهم بالفهم والمعرفة صدرا * خصّه الله بانواع المُعْجِزات فى زمانه * تخليدا لذكره وتنويها بشانه * وقد اظهر الله تعالى على لسانى فى وصفه من بدائع المقول * ما يبهت اصحاب الدعاوى ويبهر ارباب العقول * فى فنون الكلام * على ابلغ

capta, celebrare. Tanta arte ea exarata sunt, in varias, semper diversas, formas ac figuras seu tabulas disposita, ut singula non, nisi praemissa ipsius scriptoris explicatione, legi possint. Quare omnia quoque postea, vulgari modo scripta, deinceps repetuntur. Mira elegantia, atramentis diversi coloris et cura exquisita librarii codex adornatus est, qui specimen scripturae orientalis edit pulcherrimum". Dazu ist noch zu bemerken, daß nicht nur Ṣalāḥ al-Dīn selbst, sondern auch andere Ajjūbiden, wie sein Sohn und Nachfolger in Ägypten al-Malik al-ʿAzīz ʿImād al-Dīn Abu-l-Fatḥ ʿOṯmān[1] und sein Neffe al-Malik al-Ašraf Muẓaffar al-Dīn Abu-l-Fatḥ Mūsā bin al-Malik al-ʿĀdil[2], später Herr von Edessa, dann von Mesopotamien und schließlich von Damaskus, in diesen Gedichten gefeiert werden.

Der überaus kunstvollen Anordnung der einzelnen Verse und der außerordentlich schönen Ausstattung der Handschrift überhaupt entspricht der poetische Wert dieser Dichtungen allerdings nicht; da aber von den Werken al-Ġiljānī's meines Wissens noch nichts veröffentlicht worden ist, werden die folgenden kleinen Proben nicht ganz ohne Interesse sein. Beide entstammen der Zeit kurz nach dem Tode Ṣalāḥ al-Dīn's[3] und sind seinem Sohn al-Malik al-ʿAzīz ʿOṯmān gewidmet. Das erste Gedicht wird als *Ḏāt al-ḥikam al-ʿilmīja wal-amṯāl al-sijāsīja* (bzw. *Ḏāt ḥikam ʿilmīja* usw.) bezeichnet, das zweite ist der aus zwei Qaṣīden bestehenden *Mudabbaġat baḥr al-aḥlām bi-siḥr al-kalām* entnommen.

Im folgenden wird der Codex Upsaliensis durch U bezeichnet. Eine andere Handschrift findet sich in der Bibliothèque Nationale zu Paris[4]. Durch die Gefälligkeit der Pariser Bibliotheksverwaltung

---

الإِحْكام ✱ ممّا وصفتْ به تصرُّفاتِ امرِهِ العزيز من لدن وَلِيِّ الديار المصرية
في سنة اربع وستّين وخمسمائة، . Cod. Parisiensis (siehe unten) ebenso.

1 *Enzykl. des Islām* I, 561.

2 Ebd. I, 503.

3 Vgl. S. 567, Fußn. 8.

4 Siehe DE SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes*, Nr. 3140. Auf das erste Blatt hat eine alte Hand geschrieben: „*Diuan al Gassani. Liber Carminum siue poematum, cuius author est Aboul fadhl ''Abd al Men''aem Ben ''Omar Ben Haijan al Gassani, Al Andalusi Al Gialiani i. e. Hispanus e Gallaecua oriundus, totum opus decem libris constat, sed in hoc codice illa tantum habemus quae in laudem Josephi Saladini anno hegirae 589 conscripta sunt. Porro haec carmina miro artificio elaborata et coagmentata sunt, nam praeter pyramides, obeliscos, radiantes sphaeras, corollas et lemniscos, quibus versus inclusi sunt, etiam illos variis coloribus quibus caesurae distinguuntur, depictos inuenies.*"

habe ich eine vollständige Photographie des betreffenden, übrigens sehr sorgfältig geschriebenen Codex bekommen; da aber diese Handschrift, die hier durch P kenntlich gemacht wird, mehrere Lücken aufweist, habe ich leider nur den ersten Abschnitt (S. 564—567, Z. 13 im folgenden) vergleichen können. Dagegen fehlen die beiden hier mitgeteilten Gedichte (U Bl. 20b und 27b) in P[1].

Über die Lebensumstände des Verfassers wird das Nötige bei BROCKELMANN[2] mitgeteilt. Wie sich aus der Überschrift des Dīwāns ergibt, stammte er aus Ǵiljāna[3] in Spanien; später siedelte er nach Damaskus über, wo er durch ärztliche Praxis seinen Lebensunterhalt erwarb. Er starb im Jahre 602 (1205/6) oder nach anderen Angaben im Jahre 601 (1204/5)[4] oder 603 (1206/7)[5].

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ يَسِّرْ برحمتك[6]

قال الشيخ الامام العالم الاوحد الصدر الكامل الفاضل الوَرِع الزاهد حكيم الزمان ابو الفضل عبد المُنْعِم بن عمر بن حَسّان الغَسّانى الأَنْدَلُسى الجِلْيانى تغمّده الله برضوانه واسكنه اعلى غُرَف جِنانه *

1 In P finden sich zwar einige zum Teil unvollendete Zeichnungen, die in U fehlen; im übrigen entspricht aber der Inhalt von P der Reihenfolge nach nur folgenden Blättern in U: 1—17a, 32b, 34b—35a, 18b—20a, 17b—18a, 67b—74a, 53b—60a, 98b—102a, 103a—104a, 93b—96a, Z. 1, 32b, 33b—34a, 32b, 92b—93a, 91b—92a, 90b—91a, 89b—90a, 88b—89a, 87b—88a, 62b—67a, 107b—112a (U 32b dreimal in P).

2 *Geschichte der Arabischen Litteratur* I, 439.

3 In der Nähe von Guadix (DE SLANE irrtümlich: „près de Cadix“), nicht weit von Granada, vgl. Jāqūt (ed. WÜSTENFELD) II, 109:

جِلْيانَةُ بالكسر ثمّ السكون وياء والف ونون حصن بالاندلس من اعمال وادى يَاش حصين كثير الفواكه ويقال لها جليانة التُّفّاح لجلالة تفّاحها وطيبه وريحه قيل اذا أُكل وُجد فيه طعمُ السُّكّر والمسك، منها عبد المنعم بن عمر بن حسّان الشاعر الاديب الطبيب كان عجيبا فى عمل الاشعار التى تُقْرَأُ القطعة الواحدة بعدّة قوافٍ ويُسْتَخْرَج منها الرسائل والكلام الحكمى مكتوبا فى خلال الشعر وكان يعمل من ذلك دوائر واشجارا وصُوَرًا سكن دمشق وكانت معيشته الطبّ يجلس باللّبّادين على دكّان بعض العطّارين،

Einen gleichnamigen, aber weniger bekannten Ort in Portugal, zwischen Evora und Elvas, erwähnt Ibn Ḥauqal (ed. DE GOEJE), S. 80.

4 Ḥaǵǵi Ḫalifa Nr. 5677.

5 Jāqūt, a. a. O.; AHLWARDT, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* X, 165.

6 Fehlt P.

الحمد لله مُجَلِّي الحِكَم فى آفاق البيان ومَطالِعه * ومُحَلِّي الكَلِم بإشْراق البرهان من جَوامِعه * ومُسيم الخواطر فى مَراتِع الاعتبار ومَرابِعه * ومُقيم البصائر فى شوارع الاستبصار ومَشارِعه * كَشَفَ للناظرين لمّا سلكوا اللُّبابَ من أَسْرار بَدائِعه * وصَرَفَ القاصرين فما ادركوا الأَسْبابَ من آثار صَنائِعه * فالعارفُ مُقِرٌّ بأَنْ لا اطّلاعَ له الّا بصانِعه * والخائفُ مُصِرٌّ على ان لا امتناعَ منه بل من مانِعه * أَيَّدَ الاسعدين فى الوفود اليه بمُشْرِقاته وسَواطِعه * وقيّد المُبْعَدين عن الورود عليه بمُوبِقاته وقَواطِعه * فنعوذ بعِزّته من صوارف مكره وصَوارِمه * ونلوذ بعصمته من مواقف قهره ومَواقِعه * ونستشفع برسول به استبان الكتاب بعد تحريفه عن مَواضِعه * وبان الارتياب بتعريفه لشَرائِعه * النبيّ العربى محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه ما بزغ شهاب وامض بلَوامِعه * وافرغ سحاب فائض بهَوامِعه * وسلّم تسليما امّا بعد فإنّه لمّا كانت الفِطْرَةُ[1] الناطقة مجبولة على ايثار الحقائق * وإثارة الدقائق * ولم يكن زَنْدُها مُورِيا من اوّل وَهْله * ولا وِرْدُها مُرْوِيا لبادر نَهْله * والعلمُ كامِنٌ فيها كُمونَ الحَرِّ المُسْتَجَنِّ فى الفُلْفُل * والصوتِ المستحسَن فى البُلْبُل * وَجَبَ ان ترتاض فى رياض المعارف والآداب * وتعلق من فنونها بالأَفْنان والأَهْداب * لتصدع بصفيرها المستبطَن * وتصدح على دَوْحات الفِطَن * ولمّا مُنِحَ الانسان العقلَ مميِّزا * واضحى به مبرِّزا متميِّزا * يطالع أَغْوار المعانى من اقاصيها * وينقلها الى ذهنه فيُحْصيها * أُعْطِىَ العبارةَ آلَةً وديوانا * ودلالة وعنوانا * لكنّها ذاتُ أَلْفاظٍ مقصوره * على مَعانٍ غيرِ محصوره * فاشتركت الدلالات * واشتبكت المدلولات * الى ان تبلّجت قوانين الفصاحة والبلاغه * وصِيَغُ الإِعْرابِ المُحْكَم الصياغه * واجمع فيها اربابها * والمُجْتَبَى لهم لُبابها * على انّه كلّما حُصِرَت المعانى فى قالب اللَّفْظ * وأُبْرِزَت مَدارِكُها للتصوُّر والحِفْظ * كان اقرب لمَقاصِدها * واعذب لمَوارِدها * ولمّا كانت النفس

---

[1] U الفِطَرُ.

مُلَعَةَ الى ما يُجْلَى عليها * ظَمْأَى لِما يُجْلَب اليها * وكانت خُبَأَةً لِما
استُودِعَ مَعْدِنُها * ضنينة بكشف أُثَر قواها تَضَمَّنُها * حتّى اذا نازلتُها
سرايا الاقوال * وقابلتُها مرايا الامثال * سمحتْ بما به ضنّتْ * وابدت
ما كانت اجنّتْ * تأكّد اذ ذاك فَضّ الختمِ عن الكَلِم المُحْكَمَه * وبَثُّها فى
النفوس القابلة المستعلِمَه * ولزم اولى الهِمَم ان يقتدوا بسَنَنِها *
ويأخذوا بأَحْسَنِها * فتجذب قواهم برَسَنِها * ولمّا كان الانسان مسئولا
عمّا حمل * معذولا على ما اهمل * وكانت النصيحةُ والنفعُ لخَلْق الله من
القُرَب المُزْلِفَه * والوسائل المنعطِفَه * تعيّن ان اجمع ممّا حضر ممّا
قلتُه من كلام الحكمة باذن الله تعالى ممّا يستبصر به المُفَكِّرُ اللبيب *
ويستيقظ له المُتَذَكِّرُ الاريب * وقد اطلق الله سبحانه على لسانى من
جوامع الكَلِم فى منظوم ومُطْلَق اصنافا وفنونا * ابرزتُ من بدائع البلاغة
نُخَبًا وعيونا * وكلّ صِنْف منها فى ديوان فهى عشرة دواوين اوّلها ديوان
الحِكَم وميدان الكَلِم[1] منظوما يشتمل على الاشارة الى كلّ غامض المُدْرَك من
العلم والى كلّ صادق المَنْسَك من العمل والى كلّ واضح المَسْلَك من
الفضيلة الثانى كتاب ادب السلوك[2] وهو كلام مطلق يشتمل على مَشارِع
كلمات الحِكْمَة المبصِرات * الثالث كتاب تحرير النَّظَر[3] وهو كلام[4] مطلق
يشتمل على مَعالمِ كلماتِ حكمةٍ مُفْرَدات * فى البسائط والمركّبات *
والقُوَى والحركات * وما يتّصل بذلك من المُدْرَكات[5] * الرابع ديوان
المبشِّرات والقُدْسِيّات[6] * وهو نظم وتدبيج وكلام مطلق يشتمل على وصف
الحروب والفتوح الجارية على يد صلاح الدين ابى المظفّر يوسف بن ايّوب
فاتح مدينة البيت المقدّس باذن الله تعالى فى سنة ثلاث وثمانين

1 Ḥāggī Ḫalifa Nr. 5387.
2 Ebd. Nr. 330.
3 Ebd. Nr. 2495.
4 P كتاب Schreibfehler.
5 Die Worte وما يتصل بذلك من المدركات fehlen in P.
6 Ḥāggī Ḫalifa Nr. 5650.

وخمسمائة رضى الله عنه الخامس ديوان المشوّقات الرقائق تشوّق الى المَلَإ الأَعْلَى[1] وهو نظم السادس ديوان التدبيج[2] وهو يشتمل على اعاجيب من المدبَّجات المُعْجِزة النظم السابع ديوان الغَزَل والتشبيب والموشّحات والدّوبَيْتِى وما يتّصل بها[3] وهو نظم الثامن ديوان تشبيهات وأَلْغاز وأَوْصاف وأَغْراض شتّى[4] وهو نظم التاسع ديوان ترسيل وفنون من المخاطَبات وانواع من الخُطَب والصدور والأَدْعِية ونحو ذلك[4] العاشر كتاب أَسْرار البلاغة[5] وهو كلام مطلق يشتمل على مَطالِع الحُسْن من صَنائع البديع فى فَصْلِ الخِطاب وانّ جميع هذه الدواوين والكتب ليس فى شىء منها كلمة من كلام أَحَدٍ غيرى بل كلّها مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّى[6] فنوّر له بصيرتى وانطق بالعبارة عنه مِقْوَلى وفضل الله عظيم * وعطاؤه عميم * لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ[7] * وهذا الديوان منها هو ديوان التدبيج يجمع جمهور ما قلته من المدبَّجات المُعْجِزة المنظَّم وبالله التوفيق فيما نفعل او نقول * وهو حسبنا ونعم الوكيل *

قال عبد المُنْعِم بن عمر بن حَسّان الغَسّانى الأَنْدَلُسى الجِلْيانى رحمه الله هذا صدر انشأته ليكون توطئة للمدبَّجة العزيزيّة المسمّاة بَهْر الأَحْلام بسِحْر الكَلام انشأتُها فى سنة تسعين وخمسمائة[8] *

الحمد لله الذى اظهر دينَه * وشهر توطئتَه وتهديَنَه * وحمى اهلَه من الشِّرْك ان يدينه * بالراية السعيدِ رَأْيُها * الحميدِ رَعْيُها * السديدِ وَعْيُها * المنشورةِ لإِقْبال الفتوح بين يدى الملك العزيز عِماد الدين ابو الفتح عثمان بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن ايّوب شيّد الله دولتَه

1 Ebd. Nr. 5677.
2 Ebd. Nr. 5333 und 5548.
3 Ebd. Nr. 5594.
4 Ebd. Nr. 5333.
5 Ebd. Nr. 644.
6 *Qor.* XII, 37.
7 *Qor.* XXVII, 26.
8 Da im folgenden (S. 569, Z. 5 und S. 572, Z. 12) zweifellos auf den Entsatz Tibnīns durch al-Malik al-'Azīz im Jahre 594 angespielt wird, muß ein Wort (etwa اربع) vor تسعين weggefallen sein. Vgl. S. 569, Fußn. 1.

بالتأييد ٭ والنصر المديد ٭ والإسعاد العَتيد ٭ كما جبر به الامورَ وقد هيضتْ ٭ واجرى ينابيع المَكارِمِ وقد غيضتْ ٭ وذلّل الجنودَ الصعبةَ اذ ريضتْ ٭ فاطمأنّت القلوب الواجفه ٭ واستكنّت الجنوب الراجفه ٭ وأَمِنَت لثُغَر الخائفه ٭ واذعنت الزُمَر الجانفه ٭ بعزم الملك العزيز ٭ اهل التقدُّم والتبريز ٭ والإقْدام والتنجيز ٭ الذى جلا بلألائه زمانَه ٭ فعرف الخلائقُ من الفضل مكانَه ٭ فانساق الى خدمته من أُقْدِر ٭ واشتاق الى رُؤْيَته من أُحْصِر ٭ وانّى قد صُغْتُ للَبَّةِ حَلالِه ٭ حِلْيَةً سنيّةً من جوهر خِلالِه ٭ وبعثتُ بها الى المقام العالى ٭ مُعَبِّرَةً عمّا خُصَّ به من المعالى ٭ وكنتُ مذ نُقل المرحوم الملك الناصر نضّر الله وجهَه فى المقرّبين ٭ وأَعْلَى درجاتِهِ فى عِلّيين ٭ امسكتُ عن صياغة النظم لسِواه ٭ او محاضرة ذى امر لنجواه ٭ حتّى تبلّج هذا الامر الرشيد ٭ والمُلْك المَشيد ٭ فاعتقدتُ فرضا ان اصف مَفاخِرَه ٭ بمبتكَرٍ يغبط آثِرَه ٭ ويخلِّد فى الاجيال مآثِرَه ٭ مشتمِلٍ على قصيدةِ نَظْمٍ مُطْلَقة موسومة باسمه ذاتِ حِكَم عِلْميّه ٭ وأَمثال سِياسِيّه ٭ وعلى مدبَّجة عزيزيّه ٭ مُعْجِزةٍ اسمُها مدبَّجة بَهْر الأَحْلام ٭ بسِحْر الكَلام ٭

هى العَزائِمُ لا بيضٌ وخِرصــانُ ٭ بها استَبَاحَ العُلَى الأَيْقاظُ او صانُوا
المُلْكُ دَعْوَى إِذا ما العَزْمُ صَدَّقَها ٭ أَتَتْ فُتوحٌ لها فى الخَلْقِ بُرْهانُ
فالصِدْقُ فى القَوْلِ والأَفْعالِ قاعِدَةٌ ٭ لكُلِّ أَمْرٍ له فى الناسِ بُنْيانُ
المُلْكُ يُبْتاعُ طَوْعًا او كَراهِيَةً ٭ والعَزْمُ والجودُ والإِقْدامُ أَثْمــانُ
إِنَّ النَّشاطَ حَيوةٌ ضوعِفَتْ رُتَبًا ٭ ولَيْسَ يُحْسَبُ فى الأَحْياءِ كَسْلانُ
سِياسَةُ المُلْكِ وَزْنٌ لا يَقومُ بِهِ ٭ إِلّا قَوِىٌّ له الإِحْسانُ ميزانُ
مَنْ يُؤْتِهِ اللّٰهُ كُلَّ الفَضْلِ يَسْمُ لَهُ ٭ فخالِقُ الكُلِّ بالكُلِّىِّ مَنّــانُ
للمُلْكِ سِرٌّ كمـا سِرُّ النُّبُـوَّةِ من[1] ٭ تَخْصيصِ عَبْدٍ بما لَمْ يُؤْتَ إِنْسانُ
بواحِدٍ تُمْلأُ الدُّنْيا بما رَحُبَتْ ٭ فيَسْتَقيمُ إِلَيْهِ الإِنْسُ والجانُّ

---

[1] من fehlt U. Es fehlt jedenfalls eine Silbe in der ersten Vershälfte in U.

عِنايةٌ من إلهِ العَرْشِ مُظْهِرةٌ　　　فى الجُزْءِ ما الكُلُّ عن مَعْناهُ عُمْيانُ

ما حَرَّكَ الشَّخْصُ أَهْلَ الأَرْضِ مُنْفَرِدًا　　　إِلّا وفى المَلَإِ الأَعْلَى له شانُ

لِلّهِ أَنْتَ عِمادَ الدينِ من مَلِكٍ　　　هَزَّ البِلادَ كما تَهْتَزُّ أَغْصانُ

وثَبَّتَ القَدَمَ الأَهْدَى بوَطْأَتِهِ　　　كما رَسَتْ للجِبالِ الشُّمِّ أَرْكانُ

كانَ الفِرَنْجُ على تِبْنينَ[1] قد لَحِجوا　　　كأَنّهم عَلَقٌ فى الحَلْقِ سُكّانُ

حتّى إذا قيلَ راياتُ العَزيزِ بَدَتْ　　　تَمَزَّقوا فكأَنَّ القَوْمَ ما كانوا

لو لم تَسِرْ أَنْتَ سارَتْ سيرةً شُهِرَتْ　　　فى الناسِ عنك لها مُلّاكُهُمْ دانوا

أَنْتَ المَليكُ الذى مَبْدا شَبيبَتِهِ　　　نِهايَةُ الكَهْلِ حُكْمًا وَهُوَ لُقْمانُ

عَجيبُ أَمْرِكَ للحُذّاقِ روحُ نُهًى　　　وطيبُ ذِكْرِكَ فى الآفاقِ رَيْحانُ

مَلَكْتَ قَبْلَ بِلادِ الناسِ أَنْفُسَهُمْ　　　فاسْتَعْصَمَتْ بك تورانٌ وإيرانُ

يَهْنيكَ أَنَّ بِلادَ الصينِ مُذْعِنَةٌ　　　طَوْعًا لأَمْرِكَ لم يوجِبْهُ إِثْخانُ

فأَنْتَ إِسْكَنْدَرٌ فى عَصْرِنا وبذا　　　أَبوكَ بَشَّرَنا حَيّاهُ رِضْوانُ

فقالَ تَخْرُجُ من ظَهْرى فَتًى رَشَدٍ　　　تُطْوَى له الأَرْضُ ثَبْتُ الجَأْشِ دَيّانُ

سَمِعْتُهُ خَبَرًا حَتَّى أَرانيهُ　　　هذا المَليكُ العَزيزُ الشَّأْنِ عُثْمانُ

إِذْ ذاكَ أَيْقَنْتُ أَنَّ الشِّرْكَ مُخْتَرَمٌ　　　والدينَ مُحْتَرَمٌ ما فيه طُغْيانُ

لمّا قَضَى يوسُفٌ قُلْنا أُبيحَ حِمَى　　　ذا المُلْكِ وانْقَضَّ للإِسْلامِ جُدْرانُ

وكَيْفَ نَصْنَعُ إِنْ حَلَّ العَدُوُّ بنا　　　وبَيْنَنا الخُلْفُ والأَضْدادُ جيرانُ

فما شَفَى لِيَ صَدْرًا غَيْرُ قَوْلِهِمِ　　　عُثْمانُ بَعْدَ صَلاحِ الدينِ سُلْطانُ

الطاعِنُ الصَّفَّ شَزْرًا وَهُوَ مُبْتَسِمٌ　　　والواهِبُ الأَلْفَ سِرًّا وَهُوَ خَجْلانُ

ورافِعُ الغَبْنِ عن أَحْناسِ مِلَّتِهِ　　　والفَضْلُ فى الرَّدْعِ للغَبّانِ إِحْسانُ

وواضِعُ الوَزْنِ فى قُسْطاسِ حِكْمَتِهِ　　　والعَدْلُ فى الوَضْعِ للميزانِ رُجْحانُ

---

1 Jāqūt I, 824: تِبْنِينُ بكسر اوّله وتسكين ثانيه وكسر النون وياء ساكنة ونون اخرى بلدة فى جبال بنى عامر المطلّة على بلد بانياس بين دمشق وصور،

Vgl. auch BAEDEKER, *Palestine et Syrie*, 4e éd. S. 257; über die Belagerung Tibnīns durch die Christen und das Heranrücken al-Malik al-ʿAzīz ʿOṯmān's zum Entsatz der Burg im Jahre 594 (1197/8) siehe RÖHRICHT, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, S. 675 ff.

مَواهِبُ اللّٰهِ لا تُحْصَى عَجائِبُها   وكَمْ لِرَبِّكَ فى الإِظْهارِ إِبْطانُ

هذا الذى كانَ مُذْ نِيطَتْ تَمائِمُهُ   عَلَيْهِ من سِيمِيا المُلْكِ تِيجانُ

إِنَّ الشَّبابَ اذا لَمّا يَعُقْهُ هَوًى   لِكُلِّ شَأْوٍ من الخَيْراتِ مَيْدانُ

هذا الذى عَلَّمَ الأَبْطالَ كَيْفَ سَرَتْ   وَهْنًا لِسَبْيِ عَدُوٍّ وَهْوَ وَسْنانُ

تِجارَةُ الفَحْلِ بَذْلُ المالِ تَتْبَعُهُ   به فُحولٌ على ما اخْتارَ أَعْوانُ

قَدْ يَحْفَظُ المالَ أَقْوامٌ فيُخْسِرُهُمْ   ولَيْسَ فى حِفْظِ أَهْلِ البَأْسِ خُسْرانُ

خِزانَةُ المُلْكِ جَيْشٌ يُسْتَنَضُّ بِهِ   خَزائِنٌ جُمِّعَتْ دَهْرًا وبُلْدانُ

حَكَمْتُ أَنَّكَ سُلْطانُ المُلوكِ عُلًى   وبَسْطَ أَمْرٍ فمَنْ كِسْرَى وخاقانُ

فقيلَ عِنْدَكَ عِلْمُ الغَيْبِ قُلْتُ لهُمْ   عَلَى السَّعادَةِ فى الإِنْسانِ عُنْوانُ

الآنَ عاشَ صَلاحُ الدينِ يُزْهِقُ ما   به الفَســادُ فلِلإِرْشادِ تِبْيــانُ

العُرْفُ فَضْلٌ له رُشْدٌ ومَعْدِلَةٌ   والنُّكْرُ نَقْصٌ به غَيٌّ وعُدْوانُ

مَنْ راغَ فى دَوْلَةٍ عن نَهْجِ مِلَّتِهِ   مَلَّتْهُ جُنْدٌ ومالَتْ عنه أَخْدانُ

الجَوْرُ يَجْتَثُّ أَصْلَ المُلْكِ مُحْتَضَرًا   والعَدْلُ تَنْمى به للمُلْكِ أَفْنانُ

عن سيرَةِ المَرْءِ فاسْأَلْ فَهْىَ صورَتُهُ   نَتيجَةُ العَقْلِ لا ما خَطَّ جُثْمانُ

مَنْ بالمَعالى سِوَى عُثْمانَ مُتَّشِحٌ   او بالعَوالى إِذا ما بانَ شَجْعانُ

او مَنْ لِصورَ سِواهُ او طَرابُلُسٍ   لها إِلَيْهِ مع الأَحْيانِ تَحْنانُ

تَرْجو مَغارِبَهُ تُعْلى الآذانَ بها   فتَسْتَريحُ من البُهْتــانِ آذانُ

يا ابْنَ الذى طَهَّرَ البَيْتَ المُقَدَّسَ مِنْ   جيلٍ تَعَبَّدَهُمْ رِجْسٌ وأَوْثانُ

أَنْتَ المُرادُ لِطُهْرِ الساحِلَيْنِ مَعًا   سارِعْ اليه تُطِعْكَ الرومُ واللّانُ[1]

يا مَنْ تَبَرَّرَ[2] أَهْلَ العِلْمِ وانْدَفَقَتْ   جَدْواهُ فَهْىَ على العافينَ تَهْتانُ

قَدْ كانَ لى من صَلاحِ الدينِ كَهْفُ حِمًى   ومن أَيــادِيـهِ أُلّافٌ وإِخْوانُ

---

1 Jāqūt IV, 343: اللّانُ آخره نون بلاد واسعة فى طرف ارمينية قرب باب الابواب مجاورون للخَزَر والعامّة يغلطون فيهم فيقولون علّان وهم نَصارَى تُجْلَب منهم عبيد أَجْلاد، Siehe übrigens *Ensykl. der Islām* s. v. *Allān*.

2 U بَرَّ.

أَلْفَيْتُ مُغْتَزِيًا أَهْلِى به فكَأَنْ   حِلْيَاتُهُ حَضَرَتْ عِنْدِى وحَسّانُ

يَرَى كلامى بعَيْنِ الفَهْمِ مُعْجِزَةً   تَكِلُّ فيها لأَهْلِ الفِكْرِ أَذْهانُ

وهَلْ يُعَظِّمُ ما يَأْتِيهِ من حِكَمٍ   إِلّا عَظِيمٌ كمالِ النَّفْسِ يَقْظانُ

أَقْفَلْتُ من بَعْدِهِ شِعْرِى فحِينَ بَدا   عُثْمانُ آنَ لفَتْحِ القُفْلِ إِبّانُ

لأَنَّ أَعْلَى كَمالاتِ المُلوكِ لَهُ   تَعْنُو فعِنْدَ العَزِيزِ الكُلُّ قَدْ هانُوا

وعَزَّ مِقْدارُ أَهْلِ العِلْمِ حَيْثُ نَوَوْا   وعايَنَتْ ما يُقِرُّ العَيْنَ أَعْيانُ

بَعَثْتُها ومَطايا الشَّوْقِ تَرْفُلُ بى   كأَنَّها بسُرَى التَّذْكارِ أَظْعانُ

الى العَزِيزِ الذى تَهْوِى القُلوبُ الى   مَغْناهُ وَهْىَ له بالحُبِّ أَوْطانُ

نَزُورُهُ بالقُوَى فى سِرِّ أَفْئِدَةٍ   وبالقَوافى إِذا ما سارَ رُكْبانُ

ذاكَ المَقامُ الذى أَحْيَى الزَّمانَ ومَنْ   فيه فمَطْلَعُهُ نورٌ وفُرْقانُ

تَحِيَّةُ اللّٰهِ فى مُمْسًى ومُصْطَبَحٍ   تَغْشاهُ ما حَلَّ أَحْياءٌ وأَحْيانُ *

نجزت القصيدة الواصفة العزيزيّة الموسومة ذات الحكم والامثال باذن الله وتوفيقه *

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى العِدَى تَحْتَ القَنا والصَّوارِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مُعْظَماتٌ فى فُروعِ المَكارِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى العِدَى تَحْتَ القَنا طَعْنَ شارِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مُعْظَماتٌ فى فُروسَةِ عارِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى العِدَى تَحْتَ القَنا فى المَآزِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مُعْظَماتٌ فى فُروضِ مُلازِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى العِدَى تَحْتَ ٱلْتِزازِ الأَداهِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مُعْظَماتٌ فى صَرامَةِ داهِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى العِدَى تَحْتَ اصْتِكاكِ اللَّهازِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مُعْظَماتٌ فى شَهامَةِ حازِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى العِدَى من مُفْصِحٍ وأَعاجِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مُعْظَماتٌ لا تَلِينُ لعاجِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَجْرَى دَمَ الباغى حَيًا جِدَّ ساجِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   سَرَتْ لِمَمُ العادِينَ بَيْنَ البَراجِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى العِدَى بين الرَّدَى والهَزائِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مُعْظَماتٌ من غِراسِ العَزائِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى فلَمْ يَتْرُكْ حَياةً لناقِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ صادِماتُ الكائِنِ المُتَفاقِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى وله وَشَتْ   رَوِيَّـــةُ فِكْرِى بُرْدَ أَحْكَمِ راقِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ بْنُ قائِمِ الـــمُقَدَّسِ والإِقْوَمُ أَدْهَى مُعـــاقِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَفْنَى عَوادِى مَنْ نَبا نَبْوَ قاحِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   نَمَتْ مِنَنٌ من مَوْرِدٍ فى مَراحِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وأَرْغَمَ فى تِبْنِينَ أَنْفَ المُخاصِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   سَرَى حُكْمُ هذا الأَمْرِ فى فُلْكِ عاصِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ المُنَى وأُولو النُّهَى   يَرَوْنَ كَمالَ الصُّنْعِ دارَ القَواصِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ الحَفِيظُ ذِمارَهُ   يُراعيـــهِ أَنْ لا يُسْتَزَلَّ بواصِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وصَـــدَّقَ من أَنْبـــاءِ صِيدٍ أَقادِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   صَفا شِرْبُ مُرْتادٍ ومَأْمولُ قادِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى للمُسالِمِ   وصَـــدَّرَ مُخْتـــاتًا كِفـــاحَ مُصـــادِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ الذى بِهِ   صَفا المَشْرَعُ الشافى لصادٍ وسادِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى وله عَنَتْ   كُمـــاةٌ تَرَدَّوْا فى ظُبـــاةِ الحَواسِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ بْنُ يوسُفٍ   وأَوْلَى مُباهٍ فى الوَغَى بمَواسِمِ[1]

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ المُنَى لعُفاتِهِ   وأَوْرَدَهُمْ بِشْرًا مُنِيرَ المَباسِمِ

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ الحَفِيظُ عُهودَهُ   بسَمْتِ مَهِيبِ المُنْتَمَى والمَراسِمِ

أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى لأَحِبَّةٍ   شَقَوْا بالـــذى أَتـــاهُمْ ضُرَّ عـــادِمِ

---

1 Sg. مِيسَمِ.

عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ فكَمْ يَدًا له تَتَوالَى فى جَـدًا مُتَقـادِمِ
أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الغِنَى لأَحِبَّةٍ نَفَى رَوْعَها إِذْ شَبَّ هَوْلَ المُصارِمِ
عِمادُ الهُدَى المَلْكُ العَزِيزُ فكَمْ لُهًى يُنَوِّعُها من جودِهِ فى خَضارِمِ
أَفاضَ النَّدَى فَوْقَ الرِّضَى فعَتادُهُ حُلِيُّ المَعالِى او فَتـاءٍ[1] الأَكارِمِ
عِمادُ الهُدَى المَلْكُ الأَنوفُ هَوادَةً بَسـالَةَ فَتّاكٍ بأَسْطَى ضَيـارِمِ *

---

1 U فتاح oder فتاج.

ŠĪMAT, SĪMA, TYCHE, MANĀT.

VON

H. ZIMMERN (Leipzig).

I. Das Wort *šimtu* „Schicksal, Geschick"[1] wird, wie erst neuerdings genauer beachtet worden ist, in assyrischen (nicht in babylonischen!) Inschriften, und auch hier, soweit zu sehen, erst in verhältnismäßig späterer Zeit, etwa vom 9. Jahrh. ab, mehrfach auffälliger Weise ganz als Synonym von Ištar „Göttin"[2] gebraucht, so besonders deutlich in einem Gebete an Nabū KAR I Nr. 25 Vs. Kol. I 9 f.:

šá il-šu is-bu-su ú-sa-ḫi-ra kišād-su
šá ze-na-at šimta[3]*-šu tu-sal-lam it-ti-šú*
Wessen Gott zürnte, dessen[4] Nacken hat er[5] gewendet[6],
wessen „Schicksal"[7] grollt, (das) versöhnst du (wieder) mit ihm.

---

1 Eig. „das Bestimmte" von *šâmu* „bestimmen", Wrz. שים = hebr. שים „setzen, festsetzen, bestimmen".

2 Vgl. dazu die Bezeichnung der Ištar als *bêlet šimâti šarrat uṣurâte* „Herrin der Geschicke, Königin der (Schicksals)gestaltungen" in dem bilinguen Ištarlied KAR III Nr. 100, 14, oder das Epitheton der Ištar *mušimmat šimâti* „die die Geschicke bestimmt" in dem Hymnus auf die Ištar von Ninive K 20 + 4385 (veröff. von PINCHES in PSBA XXXI (1909), 67). Allerdings ist die Bezeichnung der Ištar als „Schicksalsbestimmerin" nicht eben häufig und beschränkt sich vielleicht ausschließlich auf Assyrien (gegenüber Babylonien). Auch FICHTNER-JEREMIAS, *Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern* (MVAG 1922, 2) S. 12 vermag z. B. kein wirklich durchschlagendes Beispiel für Ištar als „Schicksalsbestimmerin" anzuführen.

3 Geschr. NAM.

4 Näml. des Gottes.

5 Näml. Nabû.

6 Näml. zur gnädigen Rückkehr.

7 Dieser Gebrauch von *šimtu* im Sinne von „Göttin" erschien dem Herausgeber und ersten Bearbeiter des Textes, EBELING, MVAG 1918, 1. 18, so unerhört, daß er zunächst dazu neigte, vielmehr eine Textverderbnis annehmen zu sollen. Später, ebd. Heft 2, S. 71; 76; 80 hat er dann an der Hand der Parallelen (KAR III Nr. 107, 49; 128 Rs. 32) mit Recht an der Lesung *šimtu* festgehalten und dies als „Gottheit" gefaßt. Auch mir selbst war, wie meine Anm. 12 auf S. 178 noch durchschimmern

Ähnlich in dem spezifisch assyrischen Ritualtext Rit.taf. Nr. 61 St. II 7 (= Nr. 62 Rs. 5):

libbi ili-ka libbi šimti[1]*-ka* *qātā ili-ka qātā* ^d^*Iš-tar-ka lip-p[a-ṭi-ra]*
Das Herz deines Gottes, das Herz deines „Schicksals", die Hände deines Gottes, die Hände deiner Göttin mögen gelöst werden!

Ferner in der Ašurnaṣirpal-Hymne an Ištar KAR III Nr. 107[2] Z. 48f.:

ilāni ša na-a[q]-be li-pir-du-ú
ši-ma-a-tu ^d^*Ištarātepl māti lu-u ḫa-da-a*
Die Götter der Wassertiefe mögen strahlen,
die „Schicksale", die Göttinnen des Landes seien erfreut!

Weiter die Bezeichnung einer Göttin, einer Ištargestalt, in KAR III Nr. 109 Rs. 11 als:

šimat[3] *ma-al-ke* *be-let Adab*[4]
„Schicksal" der Fürsten, Herrin von Adab.

Endlich in der Hymne des Tukultininurta an Ašur KAR III Nr. 128 (bearb. von Ebeling in MVAG 1918, 1, S. 62 ff.) Rs. 32:

Ištarāt(-at) šamāmi(-mi) *ši-mat na-qab erṣe(-ti) li-ni-[iḫ-ḫa-ka]*
Die Göttinnen des Himmels, die „Schicksale" der Tiefe der Erde mögen dich beruhigen!

Nach Stellen, wie den vorgenannten, sind nun gewiß auch die Stellen in den spezifisch assyrischen sog. Götteradreßbüchern zu verstehen, wie z. B. III R 66 Vs. Kol. IV 38: *ilāni* ^d^*šimātu*[5] „die Götter, die '(göttlichen) Schicksale'" (mit darauf zu ergänzendem *Ištarāti* „die Göttinnen"?) oder KAV Nr. 42 Vs. Kol. II 3 (= Nr. 43 Vs. Kol. I 35): ^d^*A-nu An-tum* ^d^*šimātu*[5] „Anu, Antu (und) die '(göttlichen) Schicksale'", desgleichen vielleicht auch ebd. Vs. II 25. 33. III 5 ^d^*šimātu*[5] und ebenso ^d^*šimātu*[5] wiederholt in dem sicher ebenfalls aus den deutschen Grabungen in Assur stammenden ebendahin gehörigen, von Scheil in *Rev. d'Ass.* XIV (1917), 171 ff. veröffentlichten Fragment, daselbst II 1, 9, 22, obwohl es sich an den letztgenannten Stellen

läßt, an der im folgenden aufgeführten Stelle Rit.taf. Nr. 61 St. II 7 das *šimti-ka* seiner Zeit als sehr befremdlich erschienen.

1 Geschr. NAM.

2 Ergänzt durch einen unveröffentlichten Aššurtext aus Konstantinopel, s. Ebeling in KAR IV S. 345 und desselben Bearbeitung des Textes in MVAG 1918, 1, S. 58 ff.; dazu aber, wie Landsberger gesehen hat, auch noch KAH II Nr. 139 als weiteres ergänzendes Duplikat, vermutlich anschließend an das erwähnte Konstantinopler.

3 Geschr. NAM.TAR.

4 Geschr. UD.NUN^ki^.

5 Geschr. ^d^NAM^pl^.

eventuell auch um eine männliche Gottheit als *il šimāte* „Schicksalsgott" handeln könnte. — Besonders interessant und für unsere Betrachtung wichtig ist hier auch der Doppel-Göttername[1] *Aššur-Šimat*[2], mit dem Zusatz *bēlet āli* „Stadtherrin", für das letzte unter den 12 Götterbildern im Tempel des Bēl-šarru in Assur, KAV Nr. 42 Vs. II 21 (= Nr. 180 Vs. II 9).

Ebenso aber gehört dann auch sicher hierher die zweimalige Nennung der *ᵈšimātu*ᵖˡ im Beginn des Sargon'schen „Gottesbriefes" über seinen 8ᵗᵉⁿ Feldzug[3], wo das *ana ilāni ᵈšimāte*ᵖˡ *ᵈištarāte*ᵖˡ *āšibat Eḫursaggalkurkurra* bzw. *ᵃˡAššur* nicht mit THUREAU-DANGIN übersetzt werden darf als „Aux dieux des destins et aux déesses" usw., sondern vielmehr gefaßt werden muß als „den Göttern, den '(göttlichen) Schicksalen' (und) den Göttinnen", die da bewohnen Eḫursagg. usw.

Wenn an einigen anderen Stellen[4] auch in anderen Zusammenhängen (so in der Verbindung *mušimmu šimāte*, „der die Schicksale bestimmt", oder *šar šimāte* „König der Schicksale") in assyrischen Königsinschriften (so schon bei Assurnāṣirpal) *šimāte* mit dem Gottesdeterminativ erscheint, so liegt das auf der gleichen Linie, wie der

1 Solche Götternamen, mit Aššur davor oder dahinter, treten insbesondere in dem „Götteradreßbuch" III R 66 sehr häufig auf; s. daselbst Kol. I 14 *Da-gan-Aššur*, 16 *Ūmi-Aššur*, 18 *Šamaš-Aššur*, 20 *Ninurta-Aššur*, 21 *Aššur-Sumuqān*, 22 *Aššur-Dajānī*, 26 *Aššur-Ṣalmāni*, Kol. IV, 21 *Aššur-Adad*, daselbst Z. 35 u. 36 noch zwei weitere durch nähere Zusätze unterschiedene *Aššur-Adad*, Kol. V 17 *Ningal-Aššur*, 24 *Aššur-Aššur* (!), *Aššur-Ištar*, 25 *Aššur-Enlil*, Kol. VI 11 *Aššur-Aššur* (!), *Aššur-Enlil*, 16 *Aššur-Adad*, Kol. VII 18 *Aššur-Ištar ša Suti*. TIELE, *Bab.-ass. Geschichte* (1888) S. 516¹ hatte hier im wesentlichen schon das Richtige gesehen, besser als HOMMEL in seiner Bearbeitung des Textes PSBA 1899, S. 115 ff. Es handelt sich hier bei *Šamaš-Aššur*, *Aššur-Adad*, *Aššur-Ištar* usw., und selbst auch bei *Aššur-Aššur*, sicherlich nicht etwa um doppelgestaltige Götterbilder, sondern vielmehr um Götterbilder des Šamaš, des Adad, der Ištar, des Aššur usw. in der spezifischen Gestalt, wie sie für den Aššur-Kult (speziell in der Stadt Aššur) charakteristisch waren. Ebendasselbe hat dann auch sicher von obigem *Aššur-Šimat* zu gelten.

2 Geschr. *ši-mat* (eine etwaige ideographische Lesung dieser Gruppe als ŠI.KUR, wobei dann auf DELITZSCH, *Sum. Glossar* 213 s. v. ĝilib zu verweisen wäre, ist doch so gut wie ausgeschlossen). Daß dabei in *Aššur-Šimat* die Konstruktus- oder vielmehr die Absolutusform gebraucht wird, entspricht ja durchaus der sonstigen Übung in Götternamen (vgl. *Šamaš*, *Bēl* usw.).

3 Und ebenso, zu ergänzen, in dem „Gottesbrief" BM 82-5-22, 534 (veröff. bei LANGDON, *Liturgies* Nr. 169), den UNGNAD, *OLZ* 1918, 72 ff. in scharfsinniger Weise als zur selben Literaturgattung gehörig erkannt hat.

4 S. einige solche bei THUREAU-DANGIN, a. a. O. (*Huitième Campagne de Sargon*) S. 2 Anm. 1. S. ferner z. B. die Schreibung *parak ᵈ*N[A]M.TARᵖˡ*-te* für *parak šimāte* in dem (gleichfalls spezifisch assyrischen) Text KAR III Nr. 142 Kol. I 5, sowie ebd. Kol. II 15: VII *parakkē ᵈ*NAMᵖˡ für *šimāte*.

Gebrauch von *šimtu* „Schicksal" als Synonym für „Göttin", nämlich auf der Linie der Vergöttlichung eines ursprünglich abstrakten Begriffs [1].

II. Im syrisch-phönizischen Kulturkreis begegnen wir in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung mehrfach einer Göttin mit Namen *Sīma*, *Sīme* o. ä., so bei Pseudo-Meliton ܣܡܝ als Tochter des Hadad, so auf einer lateinisch-griechischen Inschrift aus dem Tempel des Balmarcod in Deir el-Qalʿa bei Beirut Σιμα = *J(uno) S(ima)*, entsprechend der *Juno Sim[a]* in CIL III 159; 6669; so auch noch in einigen weiteren griechischen Inschriften aus Emesa usw. in der Form Σημεα u. ä. und wahrscheinlich auch in einigen Personennamen und einigen, bis heute erhaltenen, Ortsnamen im nordsyrischen Gebiet; endlich vielleicht auch in dem σημήιον bei Lucian, De Dea Syra § 33, mit der goldenen Taube auf dem Kopf, zwischen den Statuen des großen syrischen Gottes und der syrischen Göttin in Hierapolis. Vgl. darüber die mehr oder weniger ausführlichen Erörterungen von ROERDAM [2] bei OTTO, *Corpus apologet. christian.* IX (1872), S. 471; LENORMANT, *Lettres assyriologiques* I 2 (1872), S. 217 und in *Gazette archéol.* IV (1878), 77; NÖLDEKE in *ZDMG* XLII (1888), 473 und CIL 6669, u. insbes. RONZEVALLE, *La déesse Sima*, in *Rev. arch.* IV. Série, Tome II (1903), S. 31 ff. und DUSSAUD, *Les dieux symbétyles Simios et Simia*, ebd. IV (1904), S. 251 ff. (= *Notes de myth. syr.* 85 ff.); sodann LIDZBARSKI, *Ephemeris* II 83 f.; 325; III 247; 263 f. und in GGN, phil.-hist. Kl., 1916, S. 86 ff.; ED. MEYER, *Papyrusf. v. Elephantine* S. 58 Anm. 2 und *Gesch. d. Alt.* I 2³ S. 731; GRIMME in *OLZ* XV (1912), 14 f.; KÖNIG, *ZATW* XXXIV (1914), 25 f.; CLEMEN in *Abh. z. semit. Rel.-kunde u. Sprachwiss.* (*Baudissin-Festschr.*) S. 101 f.

Es erscheint mir, schon im Hinblick auf den sprachlichen Gleichklang [3], recht naheliegend, wenn auch keineswegs sicher, das Vorbild

---

1 Vgl. hierzu auch meine Ausführungen im Anschluß an die Göttin Ṣaltu in *Ištar u. Ṣaltu* (BSGW, ph.-hist. Kl. 68, 1) S. 2 f.

2 Von diesem rührt wohl als erstem die Gleichsetzung von *Sīmī* bei Pseudo-Meliton mit dem σημήιον Lucian's her. Denn das von ihm bei OTTO angeführte Zitat (Navnet Simi er aabenbart det Samme som Lucians σημήίον usw.) stammt ja, nach S. 374 bei OTTO, bereits aus einer 1856 (also nur 1 Jahr nach CURETON's *Spicilegium syriacum*) in Kopenhagen erschienenen dänischen Übersetzung Pseudo-Meliton's durch ROERDAM. LENORMANT hat jedoch wohl schwerlich etwas von ROERDAM als Vorgänger in der Gleichsetzung von *Sīmī* und σημήιον gewußt und ist wohl selbständig später ebenfalls darauf gekommen.

3 Dabei wäre zu beachten, daß assyrisches *Šimat* bei einer Übernahme ins Aramäische notwendig als *Sīma*, mit *s*, nicht mit *š*, erscheinen mußte; vgl. dazu DELITZSCH, *Assyr. Gramm.*² § 63.

dieser aramäischen *Sıma* nunmehr eben in der oben nachgewiesenen assyrischen *Šımat* zu finden[1]. Weniger sicher erscheint mir dagegen, ob, wie von mehreren Seiten (RONZEVALLE, LIDZBARSKI [doch s. u.], ED. MEYER usw.) geschieht, jene *Sıma* ohne weiteres auch mit der אֲשִׁימָא (Ἀσιμαθ) von Samarien 2 Kön. 17, 30 und damit auch mit der אַשְׁמַת שֹׁמְרוֹן Amos 8, 14, und ferner auch mit der אשמביתאל in dem Elephantine-Papyrus APO 18 VII 5 gleichgesetzt werden darf. Möglicherweise könnte die Sache nun vielmehr doch so liegen, daß zwar die *Ašıma* bzw. אַשְׁמַת von Samarien zu der assyrischen *Šımat*, der aramäischen *Sıma* gehört, dagegen in dem ersten Elemente des Namens der Gottheit אשם ביתאל doch vielmehr das Wort שֵׁם, اِسْم „Name" vorliegt. LIDZBARSKI selbst scheint ja auch — aus anderen Gründen — *Ephemeris* III 264f. geneigt zu sein, die aram. *Sıma* von אשימא, אשמן, אשם eventuell doch trennen zu wollen. — Noch weit fraglicher erscheint mir, ob zu *Sıma* mit WEBER bei KNUDTZON, *Die El-Amarna-Tafeln* II 1056f. auch die in dem Mitanni-Brief des Dušratta an Amenophis IV. wiederholt genannte Gottheit *Šimige* von Iḫipe in Nordsyrien gestellt werden darf. — Auch davon, daß, wie HAUPT in *The Open Court* XXIII (1909), Nr. 4, S. 7, vgl. *ZDMG* LXIX (1915), S. 170, meinte, *Ašima* eine Verschreibung für *Aišma* = dem persischen Dämonennamen *Aešma* wäre, kann im Ernste doch nicht die Rede sein.

III. Die griechische Τύχη hat als „Stadtgöttin" κατ᾽ ἐξοχήν, als Τύχη πόλεως, bekanntlich in der späteren, hellenistischen, Zeit eine weite Verbreitung gefunden. „Weitaus die Mehrzahl der Zeugnisse für die Τύχη πόλεως" aber, so sagt RUHL in seinem ausführlichen Artikel über Tyche in ROSCHER's *Lexikon*, „stammt aus Kleinasien, besonders aus Syrien. Das hängt damit zusammen, daß man in der Aphrodite-Astarte, die mit der Mauerkrone geschmückt war, und als Beschützerin (ἀκραία) der Städte galt, denselben Gedanken verkörpert fand." Am bekanntesten ist ja in dieser Hinsicht die „Tyche von Antiocheia am Orontes", auch in der vielfach reproduzierten bildlichen Darstellung (nach einer Bronzegruppe des Eutychides) in einer

---

1 Ob etwa auch auf die scheinbare sachliche Parallele etwas zu geben ist, daß im Assyrischen mehrfach *ᵈŠimātu* zwischen *ilāni* und *Ištarāti* erscheint, wie nach Lucian in Hierapolis das σημήιον zwischen dem Hauptgotte und der Hauptgöttin steht, und wie in dem Elephantine-Papyrus die אשמביתאל zwischen יהו und der ענתביתאל aufgeführt wird, wage ich nicht zu entscheiden.

Marmorstatuette des Vatikan[1]. Vgl. auch aus Funden neuester Zeit die Tyche von Dura am Euphrat (Τύχη Δούρας) neben der Tyche von Palmyra (Τύχη Παλμύρων), beide auch wieder mit der charakteristischen Mauerkrone und die letztere auch mit einem Löwen neben sich, auf einem Wandbild aus Dura aus dem 3ten Jahrh. n. Chr. mit der Darstellung eines römischen Heeresgottesdienstes[2].

Es erscheint mir kaum zweifelhaft, daß diese vornehmlich im syrischen Gebiete heimische Gestalt der Tyche als spezielle Stadtgöttin mit der Mauerkrone[3], den Ähren (oder einem Palmzweig) in der Rechten[4],

---

1 Bei ROSCHER a. a. O. Sp. 1563. S. Näheres darüber in HELBIG, *Führer durch die öff. Samml. klass. Altert. in Rom.* I³ Nr. 362.

2 CUMONT in *Monuments Piot* XXVI Pl. 1; BREASTED. *Orient. Forerunners of Byzant. Painting,* T. 8; danach auch bei LEIPOLDT, *Die Rel. i. d. Umwelt d. Urchristent.* (= *Bilderatlas z. Rel.gesch.* hrsg. v. HAAS, 9.—11. Lfg.) Abb. 114.

3 Die Mauerkrone ist bis jetzt allerdings nicht direkt für die Ištar im Assyrischen nachzuweisen, sondern mit Sicherheit nur für die Königin, Assurbanipals Gattin (aber doch wohl entsprechend der Kopfbedeckung einer Götterkönigin), einmal in dem bekannten, vielfach reproduzierten sog. Gartenrelief aus Kujundschik (vgl. dazu die ausführliche Untersuchung von MEISSNER, *Assurbanipal u. seine Gattin in der Gartenlaube,* AOTU II 1 S. 1 ff.) und sodann in noch weit deutlicherer Gestalt auf der Stele der „Palastdame Sardanapals", beschrieben und in Zeichnung veröff. von ANDRAE, *Die Stelenreihen in Assur* S. 6 ff., in Lichtdruck ebd. Taf. X (nach der Zeichnung auch bei UNGER, Art. *Krone* in EBERT's *Reallex. d. Vorgesch.* Bd. VII Taf. 83a). Bereits FURTWÄNGLER (zu Sammlung Sabouroff T. 25) war ja zu dem Resultate gelangt, daß die Mauerkrone orientalischen Ursprungs sei. S. zur Mauerkrone VAL. KURT MÜLLER, *Der Polos, die griech. Götterkrone,* Diss. Berlin 1915, S. 46 ff., dens. u. GRESSMANN in *ZATW* 1926, 74. Vgl. auch noch JUNKER in *OLZ* 1926 Sp. 876 zur Mauerkrone der Anāhita.

4 Vgl. dazu vielleicht die „Blume mit dickem Stengel und granatartiger Knolle, zwei kleinen Kelchblättern und einer kleineren kugeligen Knolle dazwischen" in der Linken der Königin mit der Mauerkrone auf der in Anm. 3 erwähnten Stele aus Assur. Das Füllhorn, in Anlehnung an das sog. Horn der Amaltheia zuerst nachweisbar in der Tyche-Darstellung des Bupalos von Chios (ca. 540 vor Chr.) für den Tempel in Smyrna, bzw. die Schale oder der Palmzweig in der Linken oder der Rechten der Tyche und ihrer unmittelbaren Nachfolgerin, der Fortuna, hat sich durch das Altertum und das Mittelalter hindurch ja noch bis in die Renaissance-Zeit hinein und darüber hinaus erhalten, so z. B. bis in das „Große Glück" von Dürer mit dem goldenen Kelch in der einen Hand, das „Kleine Glück" desselben mit der Blume in der Hand, oder in das Fortuna-Bild von Hans Beham (aus dem Jahre 1541) mit dem Palmzweig in der Rechten. Vgl. dazu wie zu vielen weiteren Zusammenhängen zwischen Tyche, Fortuna und unserem „Glück" die weitgreifende inhaltsreiche Abhandlung von DOREN, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance,* in den *Vorträgen der Bibliothek Warburg* II 1 (1924) S. 71—144 nebst 7 Tafeln m. Abbildungen. Daselbst auch S. 81 Anm. 31, anläßlich der Ausführungen über das „Glücksrad" der Fortuna, Bezugnahme auf eine Mitteilung EISLER's über „4 ἴυγγες (Zauberräder), die in einer mit einem Sternenhimmel geschmückten Halle des Königspalastes von Assur hingen, die den König an die vergeltende Gerechtigkeit erinnern und vor Überhebung warnen sollen".

begleitet von einem Löwen[1], natürlich in Anknüpfung an verwandte griechische Vorstellungen, doch in der Hauptsache zurückgeht auf die oben nachgewiesene assyrische *Šîmat*, das deifizierte „Schicksal“, die einmal auch ausdrücklich geradezu als „Stadtherrin“ (*bêlet âli*) bezeichnet wird, die ferner als Doppelgängerin der Ištar erscheint.

IV. Über die alte arabische Göttin *Manât*, die, schon ihrem Namen nach, wenigstens ursprünglich, ebenfalls „Schicksalsgöttin“ gewesen sein muß, mit ihrer Vorgängerin, der *Manawât* (eig. ein Plural), haben WELLHAUSEN, *Reste arab. Heident.*[2] 24 ff. und neuerdings vor allem CASKEL, *Das Schicksal in der altarab. Poesie* (= *Morgenl. Texte u. Forsch.* hrsg. v. A. FISCHER I 5) S. 22 ff., ausführlich gehandelt. Desgleichen über die aufs engste damit zusammenhängende Vorstellung der *Manîja* (*Manâjâ*). Ich kann und darf hier natürlich nichts aus eigenem hinzutun. Nur soviel möge mir zu bemerken gestattet sein, daß es mir, nach dem im Vorstehenden über die assyrische *Šîmat* mit ihrem Plural, den *Šîmâtu*, die syrisch-phönizische *Sîma*, und die syrisch-griechische Τύχη πόλεως Ausgeführten, doch erwägenswert erscheint, ob nicht sowohl der Name (in entsprechender Übersetzung ins Arabische), als auch wenigstens einzelne Züge in der Gestalt der arabischen *Manât* (*Manawât*), bzw. der *Manîja* (*Ma-*

Ich muß es Berufeneren überlassen, die Richtigkeit dieser EISLER'schen Behauptung nachzuprüfen.

1 Der Löwe als Tier der Ištar auf dem Felsenrelief von Maltaja (s. die neuere Veröffentlichung desselben durch THUREAU-DANGIN, *Les Sculptures rupestres de Maltaï* (m. 4 Taf.) in *Rev. d'Assyr.* XXI (1924) S. 185 ff. und UNGER's Art. *Maltaja u. Bawian* (m. 3 Taf.) in EBERT's *Reallex. d. Vorgesch.* Bd. VIII S. 1 ff.) und verschiedentlich auch sonst, auf Siegelzylindern usw. (s. UNGER's Art. *Götterbild* E in EBERT's *Reallex.* Bd. IV 2 S. 420 und Taf. 196 a, b). Auch in der Literatur wird Ištar mehrfach gerade mit Löwen (auch Panthern) in Verbindung gebracht und wird in Hymnen auch direkt als „Löwe“ bezeichnet. Vgl. KAT[3] 431, wo ich in Anm. 6 auch bereits auf die Erwähnung der 7 von Ištar angeschirrten Löwen auf der Stele Nabonids (MVAG 1896, 27) hingewiesen habe. S. ferner die Erwähnung eines Bildes der Ištar, die einen Löwen anschirrt (*la nêšu şi-in-di-tum*), in dem von MEISSNER MVAG 1907, 157 f. veröffentlichten und behandelten neubabylonischen Brief VAT 7. Desgleichen heißt es ähnlich in der Ištar-Hymne MACMILLAN Nr. XV (BA V 5) von Ištar: *şâmedat nimrê e[zz]ûte* „die da anschirrt wütende Panther“. Ebenso wird in dem assyrischen Briefe kultischen Inhalts Harper XI Nr. 1094 Z. 12 *Ištar . . . eli nêši* „Ištar . . . auf einem Löwen“ erwähnt. Auch in den „Götteradreßbüchern“ ist wiederholt von „Löwen“ der Ištar bzw. von „Ištar mit Löwen“ oder „Ištar mit dem Panther“ die Rede, so III R 66 Kol. VI 34. VII 24 f.; KAV Nr. 42 Vs. II 30 und ebenso in dem obengenannten Fragment SCHEIL II 6: „4 Löwen“ im Tempel der Ištar von Aššur. Vgl. auch FRANK, *Stud. z. bab. Rel.* I 243 f. und CONTENAU in *Babyloniaca* IX (1926), 99.

nājā), zunächst auf diese syrisch-phönizischen Vorbilder und damit letzten Endes auch auf die assyrische Šimat zurückgehen.

Da nun FISCHER, dem diese kleine Studie gewidmet sein soll, seinerzeit im Anschluß an WELLHAUSEN und in Fortsetzung von dessen Untersuchung gerade über die „Schere" der *Manīja* eingehend gehandelt hat (*ZDMG* LXVII (1913), 113 ff.; im Anschluß daran alsdann CASKEL, a. a. O. S. 33), so möchte ich hier wenigstens noch auf etwas hinweisen, das auch für das Babylonische das Vorhandensein einer an und für sich ja naheliegenden und darum sehr wohl möglicherweise auch unabhängig an verschiedenen Stellen entstandenen Vorstellung vom „Abschneiden des Lebensfadens" nahelegen könnte. Zwar das Bild etwa von einer Göttin, die den Lebensfaden abschneidet, ist für das Babylonische bis jetzt wenigstens nicht nachzuweisen [1]. Und auch der Ausdruck *apru'* oder *uparri' napšāte nakirēa* „ich schnitt die *napištu* meiner Feinde ab (bzw. durch)", der in Schlachtberichten assyrischer Könige wiederholt begegnet, darf nicht ohne weiteres für die Vorstellung vom Abschneiden des Lebens(fadens) geltend gemacht werden, da dieser Ausdruck, wenigstens zunächst und ursprünglich, mit DÜRR in *ZATW* N. F. II (1925), 264 wohl eher im Sinne von „die 'Kehle' durchschneiden" zu verstehen sein wird [2]. Wenn es aber Sanh. V 77 heißt: *aqrāte napšātešunu uparri' gū'iš*, „ihre teure *napištu* schnitt ich ab wie einen Faden", so muß der Assyrer, im Hinblick auf den sonst üblichen Ausdruck *napšatu* (*napištu*) *aqartu* „das teure Leben" doch auch bei jenem Ausdruck den Begriffsübergang von „Kehle" zu „Leben" bereits vorgenommen haben. Und wenn nun außerdem auch noch der Vergleich „wie ein Faden" hinzutritt, so liegt es doch nahe, anzunehmen, daß auch dem Assyrer bereits die Vorstellung vom „Abschneiden des Lebensfadens" nicht ungeläufig war.

Endlich möchte ich im Hinblick auf die enge Verknüpfung zwar nicht der *Manāt*, aber von *al-manīja* und *al-manājā* mit dem Todeslos (s. dazu FISCHER und CASKEL, a. a. O.) doch auch ausdrücklich darauf hinweisen, wie es ja auch CASKEL in anderem Zusammen-

1 Ob etwa die Selbstaussage der Ištar in einem Hymnus „in der Schlacht webe ich Fäden, spinne mit der Spindel", REISNER, *Hymn.* Nr. 56 Rs. 41/42 (HUSSEY, *AJSL* XXIII, 147), hierfür verwertet werden darf, ist doch recht fraglich.

2 Auch der Krankheitsname *zitarruṭu* (aus sum. zitarruda, an Stelle dessen KING, *Magic* Nr. 12, 108 in einer Variante *nikis napištim* erscheint) bedeutet ursprünglich wohl nicht „Lebensabschneidung", sondern „Kehldurchschneidung".

hange bereits getan hat (S. 14 Anm. 1), daß auch im Babylonischen *šimtu* „Schicksal" schon seit alter Zeit geradezu zum stehenden Ausdruck für „Tod, Todeslos" geworden ist. S. das Nähere darüber bei FICHTNER-JEREMIAS, a. a. O. S. 61 ff.

NACHTRAG.

Nachdem der vorstehende Artikel bereits abgeliefert und gesetzt war, ist mir noch einiges zur Sache bekannt geworden, zu dem ich doch gerne gleich hier noch Stellung nehmen möchte.

So möchte ich zu Abschnitt II oben noch hinweisen auf die vor kurzem erschienene Abhandlung von WILCKEN, *Zu den „Syrischen Göttern"*, in der *Festgabe für Adolf Deißmann* S. 1—19 (auch in Einzel-Ausgabe, Tübingen (Mohr) 1927), worin WILCKEN einleitungsweise auch auf die Göttergruppe Hadad und Atargatis bei Lucian zu sprechen kommt, zwischen denen eben jenes σημήιον, das man mit der Sîma oder einem männlichen Seimios zu identifizieren pflegt, gestanden haben soll. WILCKEN betont, wohl mit Recht, im Anschluß an ED. MEYER, *Gesch. d. Alt.* I³ S. 730 f. von neuem, daß wir es bei den „syrischen Göttern" von Bambyke-Hierapolis nicht eigentlich mit syrischen, auch nicht mit phrygischen, sondern vielmehr, wenigstens ursprünglich, mit hethitischen Göttern zu tun haben. Je mehr ich übrigens selbst über das σημήιον Lucians Kap. 33 zwischen den beiden Hauptgöttern nachdenke, um so weniger will mir jene von ROERDAM und LENORMANT (also nicht, wie ED. MEYER, a. a. O. angibt, zuerst von NÖLDEKE) aufgestellte Behauptung einleuchten, daß in dem σημήιον ein Reflex eines einheimischen Götternamens Sîma oder Seimios enthalten sei. Vielmehr ist es mir viel wahrscheinlicher, daß auch hier und ebenso in Kap. 36 σημήιον einfach „Zeichen" i. S. v. Göttersymbol bedeutet, wie ja in Kap. 49 auch andere Göttersymbole ebenfalls als σημήια bezeichnet werden. Auch die Worte Lucians καλέεται δὲ σημήιον καὶ ὑπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τι οὔνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο, aus denen man vor allem die Bedeutung von σημήιον als eines syrischen Göttereigennamens hat herauslesen wollen, scheinen mir in Wirklichkeit vielmehr eher das Gegenteil zu besagen und weit mehr für σημήιον als einfaches griechisches Appellativ zu sprechen. Falls aber doch etwa die Anspielung auf ein nichtgriechisches Appellativ darin liegen sollte, dann könnte gerade eben das ins syrische Gebiet eingedrungene assyrische appellativische *šimat* „Schick-

sal" i. S. v. „Göttin" in Betracht kommen, übrigens auch der geläufige Ausdruck *simat ilūti* „Abzeichen (Insignie) der Gottheit".

Zu אשמביתאל und ענתביתאל in APO 18 möchte ich noch daran erinnern, daß SCHEFTELOWITZ in seinem Artikel *Aramäische Urkunden von Assuan und Elephantine* S. 6f. in *Scripta Univ. atque Bibl. Hierosol. Orient. et Jud.* Vol. I Hierosol. 1923: IV diese beiden Gruppen überhaupt nicht als Bezeichnungen von Göttinnen gelten lassen will, sondern אשם als „Sühnopfer" und ענת als „Kleinvieh" auffaßt. Ohne mich dieser neuen Erklärung der beiden Gruppen ohne weiteres anschließen zu wollen, erscheint sie mir doch zum mindesten ernster Erwägung wert.

Endlich möchte ich noch zu Abschnitt III oben hinweisen auf den Artikel von W. W. JAEGER, *Horaz C. I 34* in *Hermes* XLVIII (1913), S. 442—449, auf den ich erst durch meinen Kollegen R. HEINZE aufmerksam gemacht worden bin und der offenbar auch DOREN, a. a. O., S. 73 ff. entgangen ist. JAEGER handelt in diesem Artikel, was man nach der Überschrift allerdings kaum vermuten würde, so gut wie ausschließlich über Fortuna, und zwar insbesondere in ihrem Zusammenhang mit der Τύχη, speziell der hellenistischen Tyche des Orients und zwar in ihrer Eigenschaft als Fortuna Regia „Königstyche" und als „Kronenverleiherin". „Krongöttin" schlechthin. JAEGER erblickt daselbst ferner, unter Hinweis auf SPIEGEL, *Eran. Altertumsk.* II 42—45, in der Verehrung dieser „Tyche des Königs" unter den Diadochen Alexanders das hellenistische Äquivalent des iranischen Qarenô (Glorie), der personifizierten göttlichen Majestät der Könige. Es mag wohl sein, daß dies, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, zutrifft. Doch könnte sehr wohl zugleich auch die babylonisch-assyrische[1] Vorstellung vom „Schicksal" (*šîmtu*) des Königs mitgewirkt haben und womöglich ihrerseits auch schon von Einfluß auf die altpersische Vorstellung des Qarenô (Chwarnah) der Könige gewesen sein.[2] Die klas-

1 In diesem Falle wirklich (alt)babylonisch-assyrisch, nicht etwa bloß (verhältnismäßig jung) ausschließlich assyrisch, somit also auch in Babylonien seit alters heimisch und bereits aus der sumerischen Zeit stammend. Dagegen könnte die oben in Abschnitt I behandelte ausschließlich und verhältnismäßig spät auf assyrischem Boden auftretende Vorstellung von dem personifizierten bzw. deifizierten *šimtu* als einer Parallelgestalt der Ištar möglicherweise auf Beeinflussung aus dem Westen (hethitisch?) herrühren. Findet sich doch auch die für die Tyche als Stadtgöttin charakteristische Mauerkrone am frühsten im hethitischen Bereich (bei den Göttinnen in dem Prozessionszug von Jazylykaja bei Boghazköi).

2 S. zum Begriff des Chwarnah in der iranischen Religion jetzt auch SCHAEDER in REITZENSTEIN u. SCHAEDER, *Stud. z. antik. Synkretismus* S. 321 u. sonst. Übrigens

sische Stelle für die Verbindung des „Schicksals“ mit der Königswürde im Babylonischen ist ja die Verleihung des Königtums an Marduk im Weltschöpfungslied „Als droben“: „Da bestimmten die Götter Marduk das Schicksal“; „Du bist (nun) der geehrteste unter den großen Göttern, dein(e) Schicksal(sbestimmung) ist ohne gleichen“; „dir haben wir die Königsherrschaft gegeben .... dein(e) Schicksal(sbestimmung) sei der der (andern) Götter überlegen“ usw. Im übrigen s. auch hierfür die betreffenden Abschnitte (Schicksalsbestimmung und Königtum; das Schicksal des Königs) in FICHTNER-JEREMIAS, a. a. O. S. 38 ff. und S. 56 ff.

---

erscheint für die Vorstellung vom „Schicksal“ im Iranischen auch sehr beachtenswert, was SCHEFTELOWITZ in *Zeitschr. f. Indol. u. Iran.* IV (1926), S. 328 ff. über die enge Verbindung von *Zarvān* (*zamān*) mit „Schicksal“ ausführt. Darüber wie über den eventuellen Zusammenhang dieser Vorstellungen mit entsprechenden babylonischen ausführlicher später an anderer Stelle.

DIE NAMEN DER HIMMELSGEGENDEN UND WINDE BEI DEN BEDUINEN DES INNEREN ARABIENS.

VON

J. J. HESS (Zürich).

Die Kenntnis der beduinischen Ausdrücke für die Himmelsgegenden und Winde ist nicht nur für die arabische Wortkunde, sondern vor allem auch dem Reisenden von Nutzen, wenn dieser auf Grund von Erkundigungen die Lage eines unbekannten Punktes bestimmen soll.

Öfters kommen die Beduinen zwar ohne dieselben aus, indem sie, wenn man nach irgendeinem Objekte frägt, dessen Richtung in bezug auf die Nord-Süd-Linie in folgender Weise angeben:

ilja[1] *rtsibt ḥuṭṭ el-Ǵedı ʿala weǵhek* „wenn du reitest, so setze den Polarstern in dein Gesicht" N

iljā rtsibt ḥuṭṭ ʿShêl ʿala weǵhek „wenn du reitest, so setze den Canopus in dein Gesicht" S

ḫall el-Ǵedı ʿala ḥiǵâǵek el-eisar (*el-eimen*) „laß den Polarstern auf deiner linken (rechten) Augenbraue" NO (NW)

ḫallı Shêl ʿala ḥiǵâǵek el-eisar (*el-eimen*) „laß den Canopus auf deiner linken (rechten) Augenbraue" SW (SO)

usw.

Der Stern Canopus (α Argus), dessen Auf- und Untergangspunkte wegen seiner großen südlichen Deklination (δ = —52° 38′.5) nicht allzuweit vom Südpunkte liegen, wird also, wie der Polarstern (α Ursae minoris) für den Norden, als Richtpunkt für den Süden genommen, weshalb er auch in der Sternlegende, die den Namen *Banât naʿš* (= septem triones) erklärt, als Bruder des Polarsternes gilt. Dasselbe

1 *iljā* = اذا; alle neuarab. Wörter sind, wenn nicht etwas anderes gesagt ist, im Dialekte der ʿÔtâbeh Rwugeh gegeben; in diesem wird palat. ك wie *ts*, palat. ق wie *dz* gesprochen, n vor Zischlauten nasaliert (ñ).

muß auch in Innerafrika der Fall sein, denn nach LETHEM, *Colloquial Arabic. Shuwa dialect of Bornu* etc., London 1920, p. 443 heißt der Polarstern *naǵamt al waile*[1], d. i. „Stern des Nordens" und Canopus *naǵamt al-anim*[1], d. i. „Stern des Südens". Rechnet man aber die Auf- und Untergangspunkte dieses Sternes für die uns interessierenden Breiten 25° und 30° N aus, so findet man, daß sie 28° 42′ resp. 23° 23′ vom Südpunkte entfernt sind, so daß die Orientierung danach sehr ungenau sein kann, was bei dem außerordentlich entwickelten Raum- und Richtungssinn der Beduinen überraschend ist. Ich glaube, die Sache ist so zu erklären, daß von dem flachen Tagbogen des Gestirns infolge der ewig bewegten, stauberfüllten Luft der Wüste und dem welligen oder hügligen Gelände derselben nur das Mittelstück wahrzunehmen ist und daher das Azimuth des wirklich sichtbaren Sternes immer weit kleiner ist als die oben errechneten theoretischen Grenzwerte.

Die Namen der Richtungen und Windursprungsorte, die ich aufgezeichnet habe, sind:

1. N	*eš-šimâl*	*máhabb es-sweidâ*
2. NO	*jimmet el-ḥĕdûr*	
3. O	*šerg̣*	*máhabb éṣ-ṣuba*
4. SO		„ *dzern éṣ-ṣubā el-jemânî*
5. S	*el-ǵĕnûb*	[*máhabb el-hĕfîjeh*]
6. SSW	*jimmet él-jimen*	„ *es-sg̣eijā*
7. SW	*el-dzibleh* (genau S 42 W magn.)	*el-meñšā*
8. W	*jimmet el-Ḥabt*	*máhabb el-ʿöljā*
9. NW	*jimmet šâm* (sic)	„ *en-netsbâ*

Zu dieser Übersicht ist zum Teil auf Grund der von den Beduinen selbst gegebenen Erklärungen folgendes zu bemerken:

1. Man sagt *habbet šamleh* (ohne Art.) „der Nordwind bläst". *es-sweidâ* (das also = *šamleh*) wird „der strenge [Wind]" bedeuten, auch in der Schweiz heißt der strenge Nordwind „die schwarze Biese".

2. *el-ḥĕdûr* ist eigentlich „das Herab- oder Hinuntergehen"; weil die arabische Halbinsel sich von W nach O abdacht, so heißt *ḥadar* und *jnḥadar* auch nach NO reisen, *el-ḥadrah* „die Karawane nach el-Kwêt, el-ʿIrāg̣ und el-Ḥasā" (vgl. HUBER, *Journal d'un voyage en*

---

1 *waile* und *anim* sind die *Kanūri*-Wörter für N und S entsprechend dem *iála* und *ónum* der *Tûbu*-Sprache (s. CARBOU, *La région du Tchad et du Ouadai*, Paris 1912. p. 261). *anim* klingt an ägypt. *wnm*, kopt. ⲟⲩⲛⲁⲙ „rechte Hand, rechts" an, von dem man ימין, *jāmān* nicht trennen möchte.

Arabie 650; 671). Gegensatz zu *ḥadar* ist *senned* „hinaufsteigen" und dann „nach SW reisen", ebenso wie *ṭaraš sènûd* (*ᶜmsennid*) und *ṭaraš farᶜ*.

3. *éṣ-ṣubā* „den Ostwind" verzeichnen auch HEUGLIN, *Reise nach Abessinien*, Jena 1868, S. 43 (allerdings in der offenbar zurechtgemachten Form Sabāh') und KLUNZINGER, *Bilder aus Oberägypten ...*, Stuttgart 1877, S. 296. Das klass. الصّبَا *Muḫaṣṣaṣ* IX, 84, 6 ist ebenfalls „der Ostwind".

5. *máhabb el-hĕfījeh* ist von mir ergänzt, gehört habe ich nur *el-hĕfīje* von Ǵᵉhaṭân und ʿÔtâbeh „der Südwind, der im Hochsommer (*gâḍ* = قَيْظ) bläst" übereinstimmend mit SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*, Leipzig 1901, I S. 291, der *hêft* mit „Richtung, in der *Shêl* aufgeht", erklärt. Bei den *Ḥaḍar* von el-Ǵaṣim ist *el-hêf* ebenso wie das klass. الهَيْف, *Muḫaṣṣaṣ* IX, 85, 6, der „Südwind". (Vgl. zu dem Worte auch LANDBERG, *Ḥaḍramoût*, 734.)

6. *es-sgeijā* („der regenbringende Wind"?) wird auch *ăzjeb* genannt. Über letzteres Wort, das in der altarab. Literatur, im Äthiopischen und bei den Reisenden alle mögliche Winde bezeichnet, haben ausführlich gehandelt LANDBERG, o. c., 521; *Daṯînah*, 1708 f. und NÖLDEKE, *N. Beiträge* II, 63, welche die einschlägige Literatur fast vollständig verzeichnen. Nachzutragen ist nur HEUGLIN, o. c., 43, 44 „Südwind"; derselbe in PETERMANNS *Mittheilungen*, 1860, S. 426 „Nordost-Monsun, der im Golf von Aden stets aus Ost-Nordost bläst"; KLUNZINGER, o. c., S. 294 „Südostwinde"; BURTON in *JRGS* Vol. XLIX (1880), p. 34 „Südwind"; MORITZ, *Sammlung arab. Schriftstücke aus Zanzibar und Oman*, Berlin 1892, S. 4 „Osten"; STACE, *English-Arabic Vocabulary*, London 1893, p. 54 "Eastwind"; *Muḫaṣṣaṣ* IX, 85, 1—3 „Südwind"; COULBEAUX et SCHREIBER, *Dictionnaire de la langue Tigrai*, Wien 1915, p. 169: **አዜብ** „Südwestwind". „Die Monsune sind von zwei Arten: Die westlichen, die von den Seeleuten *rîḥ kôs* genannt werden, und die östlichen, die *rîḥ adjeb* oder *ṣabā* genannt werden", Sīdī ʿAlī Čelebī (1554) bei FERRAND, *Relation de voyages et textes géographiques arabes, persans et turques relatifs à l'Extrême-Orient*, Paris 1914, p. 485.

7. *el-meñša* ist der Ort, von dem die Wolken herziehen (*nîša*, *jeñšî*) und liegt in *el-dzibleh* (القبلة). Auch von *Ḥaḍar* aus el-Ǵaṣim wurde mir gesagt, daß *el-menša* die Gegend sei, aus der die Regenwolken ziehen, zwischen W und NW, während HUBER, o. c., p. 64 das Wort definiert als den Südwestwind.

8. *el-Ḥabt* ist der Name einer Ebene, die eine Tagereise W von der *Ḥarrat eṭ-Ṭarâh* (DOUGHTYs Karte: Harrat Turrạ; vgl. Jâqût III, 521) liegt, nach Jâqût II, 398, 3 die Wüste zwischen Mekka und el-Medîna, was gut mit der ersten Angabe stimmt. — *el-ʿöljâ*, d. i. العُلْيا, ist vielleicht „der Höhenwind", im W liegen in der Tat die höchsten Erhebungen.

9. Der Nordwestwind *en-netsbâ* — d. i. klass. نَكْباء, nach *Muḫaṣṣaṣ* IX, 84, 5 v. u. ebenfalls der Wind zwischen N und W — heißt auch *sḥeiteh* (ohne Art.), weil er *b-amr Állâh* die regenbringenden Wolken verfolgt und vor sich hertreibt (*saḥat*). Nach den Originallexicis jedoch wäre سَحِيتة „eine Wolke, die wegfegt, was in ihrem Wege liegt" (*Lisân* II, 346, 11 v. u.; *Tâǵ* I, 552, 8).

Nicht auf der Übersicht verzeichnet ist *en-nesrî*, bei den *Ḥaḍar* von el-Ḳaṣîm „der Nordostwind", der nach dem Sterne *en-nesr*[1] „der Geier" benannt ist. Bei den arab. Astronomen finden sich zwei Gestirne, die so heißen, النَّسْر الواقع „der fallende Geier" = αβγ Lyrae und النَّسْر الطائر „der fliegende Geier" = αβγ Aquilae, von denen man ohne weiteres das erstere mit unserm *en-nesr* gleichsetzen wird, weil α Lyrae ein weit größerer Stern ist als α Aquilae (die resp. Größen sind 0,4 und 1,2), und weil dessen Aufgangspunkt O 45.°2 N (für die Breite von Ḥâjil = 27° 30′ gerechnet) genau entspricht. Nun aber sagt HUBER, o. c., p. 64: '*en-nesrî* (le vent de N. E.) est ainsi nommé du nom de l'étoile *El-nesr*, qui se lève dans cette direction et qui est rougeâtre' und das paßt nicht zu αβγ Lyrae, die entschieden nicht zu den rötlichen Sternen gehören, eher zu αβγ Aquilae, von denen γ rötlich-gelb bis orange, β dunkelgelb und α hellgelb ist und die als Ganzes im Altertum als rötlich bis gelb aufgefaßt wurden (s. BOLL, *Antike Beobachtungen farbiger Sterne*, München 1918, S. 43, 80). Rechnet man jedoch den Aufgangspunkt von α Aquilae für Ḥâjil aus, so findet man O 10° N, was nicht zur Angabe paßt, daß *en-nesr* im NO aufgeht. Die Äußerung HUBERs wird also auf einem Irrtum beruhen[2].

Zum Schlusse möchte ich noch einige für Arabien nachzuweisende Windnamen anführen, die ich selbst nicht gehört habe, um zukünftige

1 Mit *nesr*, ʿötêbisch *nâṣûr* (Einfluß des r) werden in Arabien Vögel vom genus Gyps und Vultur bezeichnet.

2 Für die Auffassung von *en-nesr* als αβγ Lyrae spricht auch die Angabe KLUNZINGERs, o. c., S. 296, daß *en-nasr* die „Leyer" und *en-nusêr* (d. i. der kleine Geier) den „Adler" bezeichne.

Reisende und die an den Küsten befindlichen Observatorien anzuregen, weitere Angaben darüber zu liefern. Es sind *el-Ailt, er-reḍâ'ah et-ṭijâb, el-kôs.*

el-Ailt ist der „el-'Aqabah-Ailah Wind", ein „wütender Nordwind" in Midian bzw. im Busen von el-'Aqabah, dessen Wirkung BURTON, o. c., p. 33 f. beschreibt; *er-reḍâ'ah* die Bezeichnung für den Westwind im roten Meere nach HEUGLIN, o. c., S. 43. Auch nach *Tâǵ* V, 356, 20 ist الرَّضاعة der „Westwind oder ein Wind zwischen W und S".

eṭ-ṭijâb sind nach HEUGLIN, o. c., S. 44 Wechselwinde, während in Ägypten der Nordwind so genannt wird, was mit *Tâǵ* I, 360, 15 übereinstimmt, der الطَّياب definiert als ريح الشمال. Weiteres zu diesem Worte s. bei DOZY, *Supplément*, s. v., wo الطياب „beau temps" aus BEAUSSIER, *Dictionnaire* nachzutragen ist.

el-kôs wird erklärt 1. als „Südwind": REINHARDT, *Ein arab. Dialekt gesprochen in 'Omān und Zanzibar*, Berlin 1894, S. 57; 223; RHODOKANAKIS, *Der vulgäre Dialekt im Ḍofâr (Ẓfâr)* II, Wien 1911, S. 52; PHILBY, *The Heart of Arabia*, London 1922, II, 314; 2. als „Nordwind": HIRSCH, *Reisen in Südarabien, Mahra-Land und Hadramût*, Leiden 1896, S. 38; JAHN, *Die Mehrisprache in Südarabien*, Wien 1902, S. 203; 373 (für das Mehrî und ḥaḍram. Arabisch); RHODOKANAKIS, l. c., für 'Aden; MORITZ, o. c., 82 hat „Nord (eigentlich Gegenwind)".

Im *Tâǵ* IV, 236, 12 v. u. lesen wir: الكَوْس ist die Richtung des *azjab* von den Winden (also nach *Tâǵ* I, 291, 11 u. 12 der „Südwind" oder der „Südostwind"); nach dem *'Ubâb* [des Ṣaǵânî † 1262] ist der Wind bei der Indien-Reise der *azjab*, wenn man nach el-Jemen fährt, und der *kaus*, wenn man zurück und nach el-Ḥiǵâz fährt, ... dagegen sagt Ibn Sîdah (vgl. *Muḥaṣṣaṣ* X, 18, 3), الكوس sei die heftige Bewegung der See und die Nähe des Unterganges oder der Untergang selbst, und der Ausdruck sei ein Fremdwort.

DER *DJERĪD* UND DAS *DJERĪD*-SPIEL.

VON

MAX FREIHERRN VON OPPENHEIM (Berlin).

Anläßlich der Untersuchungen, die ich über den Beduinenstamm der ʿAneze im Hinblick auf ein binnen kurzem von mir zu publizierendes Werk über die Beduinen und andere Stämme in Mesopotamien, Syrien, Nord- und Mittelarabien anstellte, wurde ich auf die gleichnamige speerartige Waffe hingewiesen, von der dieser heute mächtigste Beduinenstamm der syrisch-arabischen Steppe vielleicht seinen Namen hat. (Zu den ʿAneze gehört auch die Familie des vielgenannten gegenwärtigen Wahhābiten-Fürsten ʿAbd el ʿAzīz Ibn Saʿūd, mit dem Titel „König des Hedjāz und Sultan von Nedjd".)

Die *ʿAneze*, ein kleiner, etwa mannshoher Speer[1], ist bei den Beduinen nicht mehr in Gebrauch[2]. Selbst das Wort *ʿAneze* ist in dieser Bedeutung verschwunden. Dagegen ist in den letzten Jahrhunderten ein kurzer lanzenartiger Spieß *Ḳiṭʿa*, sowie auch ein kurzer Wurfspeer *Chischt*[3] bei den Beduinen zu Pferde verwendet worden[4]. Heutzutage werden in Arabien Wurfspeere nur noch von Fußgängern benutzt. Der Name *Ḳiṭʿa* ist arabisch und bedeutet „Teilstück", hier

1 Vgl. LANE, *Arabic-Engl. Lexicon*, London 1863, S. 2173 a, b; SCHWARZLOSE, *Die Waffen der alten Araber*, Leipzig 1886, S. 212; CAETANI, *Annali dell' Islam*, Introd. § 31, S. 63.

2 Man findet mannshohe Wurfspeere in Bündeln mit einer Lederhaube auf den Spitzen heute noch im egyptischen Sudan.

3 Vgl. v. OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* II, 101.

4 Für Beduinenkämpfe zu Pferde mit Wurfspeeren seien die folgenden Beispiele genannt: *ʿAntar-Roman* (Kairo 1306) Bd. VII, S. 28. Hier benutzt Nāziḥ drei Wurfspeere (*Ḥarba*), von denen er zwei unter seinen Schenkel gelegt hat. ʿAntar fängt den ersten Speer in der Luft auf. Mit dem zweiten, der ihn selbst verwundet hat, tötet er durch seinen Wurf das Pferd des Nāziḥ und nimmt ihn gefangen. Ferner der von ROSS in *JRGS* 1839, Bd. IX, S. 454 mitgeteilte Kampf eines Schammarschēchs, der seine Feinde mit zwei Wurfspeeren anging, von denen er einen zwischen Schenkel und Sattel in Reserve hielt.

augenscheinlich als Gegensatz zur langen Lanze, der von jeher bei den Beduinen üblichen Waffe, gemeint. Der Name *Chischt* ist dagegen persisch. Aus dem Persischen ist er ins Türkische übergegangen [1]. Dieser Name ist von Europäern in *Kist* verstümmelt worden (z. B. COMTE DE MARSIGLI, *L'État militaire de l'Empire Ottoman,* la Haye-Amsterdam 1732, Bd. II, Tafel V, Nr. K).

Aus Persien stammt wohl auch die Waffe selbst, denn auf persischen Miniaturen finden sich vielfach Abbildungen von Reitern, die mit einem kurzen Wurfspeer [2] jagen. Ich selbst besitze einen solchen Wurfspieß (vgl. Abb. Nr. 1). Er besteht aus einem einzigen Eisenstück, dessen hinterer Teil abgeplattet und verziert ist. Ganz ähnliche Wurfspieße sind von HENRI MOSER-CHARLOTTENFELS [3] abgebildet. Sie werden von MOSER S. XVII als *Dscharid* „kurze persische Wurfspieße mit Gold-Tauschierungen" bezeichnet [4].

Durch Zufall konnte ich in Damaskus im Jahre 1911 drei kurze Wurfspeere in einem dazugehörigen Holzfutteral erwerben [5]. Während meiner langen Wanderungen im Orient war es das einzige Stück dieser Art, dem ich dort je begegnet bin. Vor einigen Jahren habe ich dann in Italien in dem von Professor DUCATI trefflich geleiteten Museo Civico in Bologna wiederum drei solcher Wurfspeere mit dem dazugehörigen Köcher gefunden [6].

Die von mir gekauften Wurfspeere sind 82 cm lang; der aus hartem Holz hergestellte Schaft hat einen Durchmesser von $1\,^1/_2$ cm. Sie verjüngen sich etwas nach der Spitze zu; letztere ist

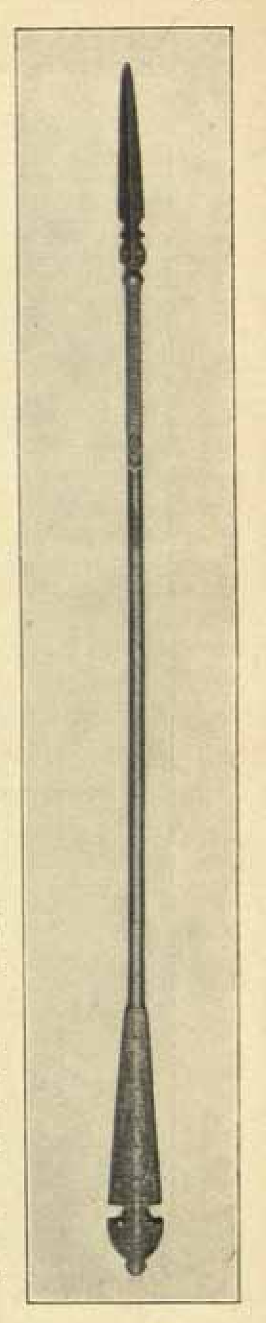


Abb. 1. Eiserner Chischt (Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung).

1 Vgl. ZENKER, *Dictionnaire*, s. v.

2 Schon sassanidisch; vgl. *Jahrb. der Kgl. Pr. Kunstsammlungen*, Bd. XXXI, S. 73 bis 78.

3 *Orientalische Waffen und Rüstungen*, Leipzig 1912, Tafel 35, Nr. 701 u. 702.

4 Wegen der Bezeichnung *Djerīd* vgl. unten S. 598.

5 Vgl. Abb. Nr. 2.

6 Vgl. Abb. Nr. 3 u. 4.

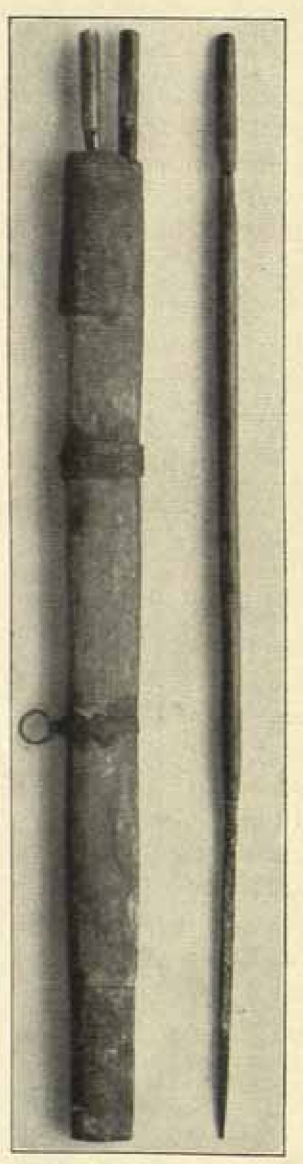


Abb. 2. Drei Wurfspeere im Köcher (Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung).

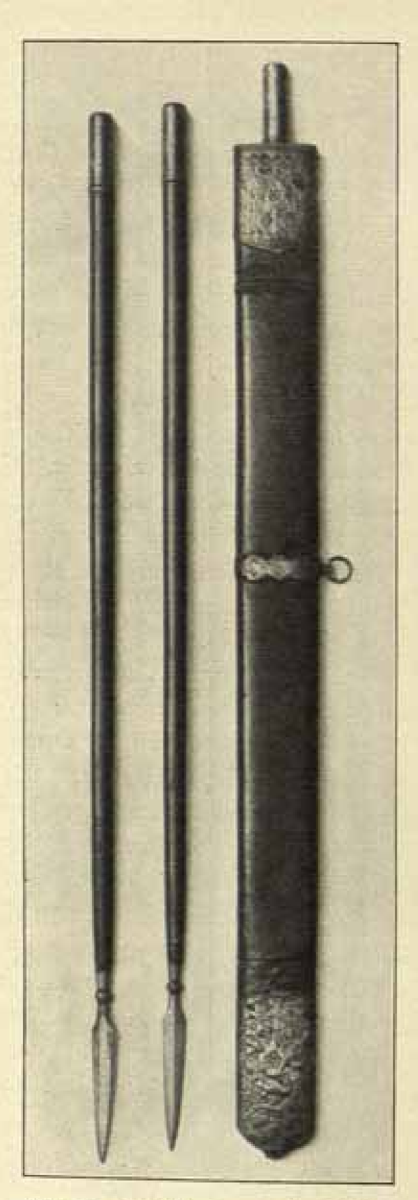


Abb. 3. Drei Wurfspeere im Köcher (Museo Civico, Bologna).

vierkantig aus Eisen[1]. Die Spitzen sind in einer Länge von $7\frac{1}{2}$ cm in einen Spalt des hölzernen Schaftes eingelassen, aus dem sie 25 cm



Abb. 4. Mundstück des Köchers (Museo Civico, Bologna).

1 Genau in derselben Form, aber natürlich größer, sind die Spitzen bei der heute gebräuchlichsten Art der bis zu 6 m langen Beduinenlanze (vgl. Abb. 5). Neben

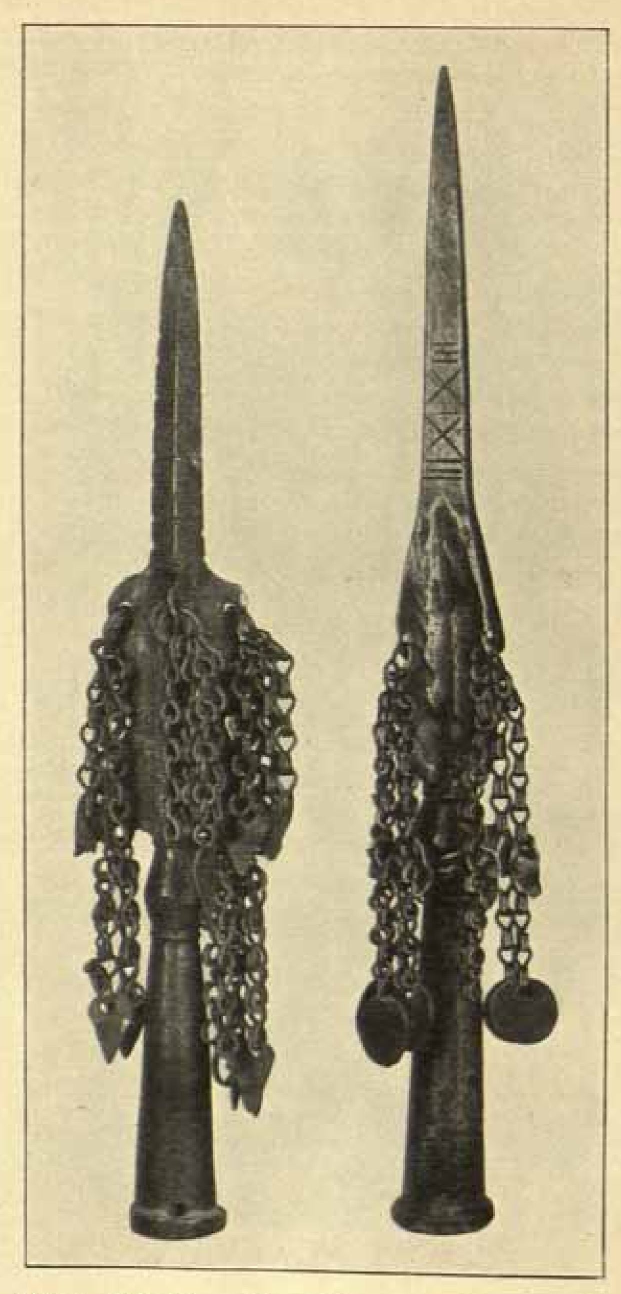


Abb. 5. *Rumḥ*-Spitzen (Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung).

hinausragen. Der Fuß der Waffe hat zur Beschwerung des unteren Teiles eine eiserne Einlage, die in der Mitte eine Verdickung in der Stärke des Holzschaftes besitzt, so daß das untere Ende des letzteren einen selbständigen Holzschuh auf beiden Seiten des Eisenkerns bildet.

Der Köcher ist ein Holzfutteral und hat für jeden der drei Speere einen eigenen Einlauf. Er ist 72 cm lang, mit einem breiten Eisenblech oben und unten beschlagen. In der Mitte ist er mit schmaleren verzierten Eisenteilen versehen, an denen Ringe zur Aufnahme eines Tragriemens angebracht sind. Diese Eisenbeschläge sind von den anderen verschieden und augenscheinlich später nachgebildet. — Das Stück ist sicher einige Jahrhunderte alt.

Die Speere des Bologneser Museums sind ungleich schöner und prächtiger ausgeführt. Dieses Exemplar stammt nach einer Mitteilung des Professor DUCATI aus dem Vermächtnis des Bologneser Grafen Luigi Ferdinando MARSIGLI (1658—1730), des Verfassers des bekannten oben zitierten Werkes *L'État militaire de l'Empire Ottoman*[1]. Hier ist der Köcher 80 cm, die Wurfspeere sind 83,9 cm lang, also ganz ähnlich wie bei meinem Stück. Der Köcher besteht aus Holz und ist mit schwarzem Leder bezogen (auch bei meinem Speerfutteral scheinen Reste einer früheren Lederbekleidung vorhanden zu sein). Bei dem Bologneser Köcher sind oben und unten breite Silberbeschläge angebracht, in feinster Reliefarbeit mit Ziselierung, Granatäpfel und Blumenranken darstellend. Der Köcher hatte früher zwei Schließen mit Trageringen, von denen eine am oberen Teil fehlt. Auch bei diesem Prunkexemplar sind am Mundstück des Köchers drei übereinanderliegende Einlauföffnungen für die drei Speere vorhanden, ganz in derselben Art wie bei meinem einfacheren Stück,

---

solchen vierkantigen Spitzen kommen seltener auch dreikantige Eisenspitzen an der Beduinenlanze vor. Lanzen mit diesen Spitzen nennt man *Rumḥ*. Eine ganz alte *Rumḥ*-Spitze von Tuman Bey, dem letzten Mamluken-Sultan (1516—1517 n. Chr.), ist bei A. L. GAYET, *L'Art Arabe*, Paris 1893, S. 265, Abb. 135, wiedergegeben. Diese entspricht vollkommen der heutigen vierkantigen *Rumḥ*-Spitze. Neben diesen *Rumḥ* finden sich weniger häufig Beduinenlanzen mit dolch- oder messerartigen Spitzen, wozu vielfach alte persische Dolchklingen benutzt werden. Solche Lanzen werden *Schelfe* genannt. Vgl. die Abbildungen bei v. OPPENHEIM, a. a. O., II, 101. Der Stock der langen Beduinenlanze besteht aus Bambusrohr mit einem eisernen Schuh am unteren Ende, mit dem sie mit Leichtigkeit in den Boden gerammt wird.

1 In diesem Buche befindet sich Bd. II, Tafel V, Nr. K die Abbildung eines ganz einfachen Wurfspeeres, den der Verfasser als *Kist „Javelot“* (Wurfspeer) bezeichnet. Das in dem Bologneser Museum ausgestellte Prunkstück ist hier nicht abgebildet.

nur sind hier die drei Öffnungen in einem das Mundstück abschließenden Eisenteil angebracht.

Die Bolognoser Speere sind gleichfalls von Holz, mit einem in derselben Art wie bei dem Metallschloß des Futterals verzierten silbernen Schuh versehen, die Spitzen sind wiederum vierkantig aus Stahl, etwas kürzer als bei den meinigen, 14,8 cm lang. Sie sind 9,7 cm in den Holzschaft eingelassen.

Drei Wurfspeeren im verzierten Köcher nach Art meines eigenen und dieses Bologneser Stückes begegnen wir auch in anderen Waffensammlungen. Dem Exemplar des Museo Civico steht am nächsten eine als *Dschid* (= *Djerid*) bezeichnete Waffe aus der Sammlung des Grafen SCHEREMETEW [1]. Auch hier finden wir wieder den Namen *Djerid* (in verstümmelter Form) wie oben S. 591 bei MOSER. „Dieses Exemplar besteht aus einer mit schwarzem Leder bezogenen Scheide, deren breites Mundblech, Ortband und zwei Mittelspangen aus gepreßtem, geätztem und vergoldetem Silberblech gefertigt sind. In der Scheide stecken drei leichte Wurflanzen [!]: die dreischneidigen Spitzen mit etwas eingezogenen Seitenflächen auf gegliedertem, vergoldetem Kugelknauf sind mittels eines 2 W.[erschok] langen, flachen Fortsatzes in das Holz des Schaftes eingelassen, an dem sie durch drei Querstifte festgehalten werden. Das untere Ende des Schaftes ist abgeschrägt, um das Herausziehen der dicht nebeneinander in der Scheide steckenden Speere zu erleichtern, und mit gleichem Beschlag wie die Scheide versehen“ [1].

In Berlin sind solche Wurfspeere nach einer Mitteilung des Direktors des Staatl. Zeughauses nicht vorhanden. Im British Museum Room 17, Case 20, habe ich einen hierher gehörigen Köcher für 2 Wurfspeere ohne die Waffen gesehen. Es sind uns auch Köcher erhalten, die statt des dritten Speeres einen Dolch oder ein kurzes Schwert enthalten; diese sollen kurdischer Herkunft sein [2].

Die zu dreien in einem Köcher getragenen Wurfspeere waren eine gebräuchliche Waffe der türkischen Reiterei (Spahi) des 17. Jahrhunderts [3]. Der Holländer CORNELIS DE BRUYN, der 1678/79 im Orient reiste, sagt darüber: „Im Ernstfalle gebraucht man an Stelle von

1 *Die Waffensammlung des Grafen S. D. Scheremetew in St.-Petersburg*, beschrieben von E. LENZ, Leipzig 1897, Nr. 373 (Tafel XVII), dazu Text ibd. S. 105; vgl. Abb. 6.

2 Vgl. (GILLE,) *Notice sur le Musée de Tsarskoi Selo, renfermant la collection d'armes de Sa Majesté l'Empereur*, St. Pétersbourg 1860, S. 247.

3 KANTEMIR, *Geschichte des osmanischen Reichs*, Hamburg 1745, S. 129.

Zagayen[1] gewisse kurze Lanzen, von denen die Junker auf Reisen drei übereinander zur Seite des Pferdes stecken haben. Diese Speere sind aus schwarzem Ebenholz oder anderem kostbaren Holz gefertigt und haben vorn eine vierkantige oder flache Spitze"[2].

Solche kurze Wurfspeere sind nun augenscheinlich das Vorbild für die nur zum Spiel benutzten Wurfstöcke gewesen, die allgemein im Orient den Namen *Djerīd* [ursprünglich „entblätterter Palmzweig, Palmblattrippe"[3]] tragen. Mit diesen Wurfstöcken wurde ein Spiel geübt,

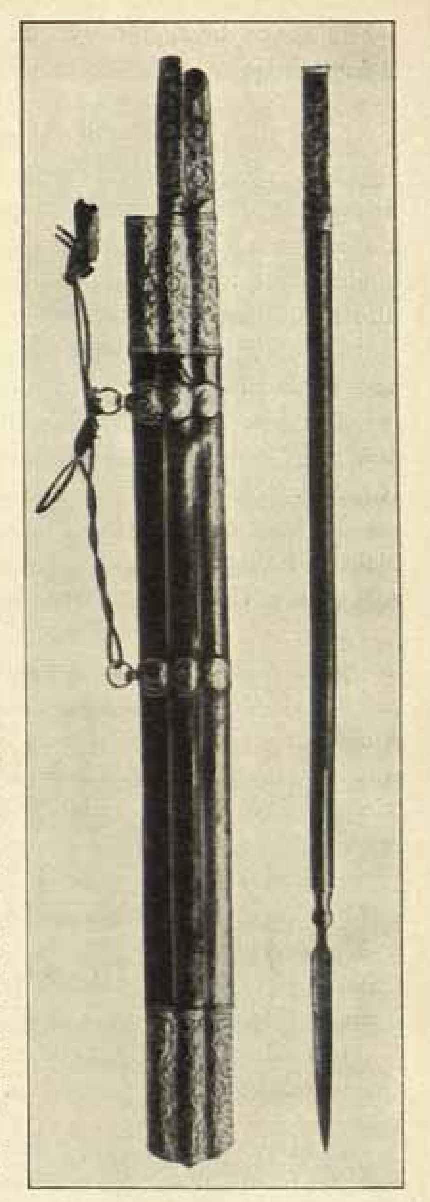


Abb. 6. Drei Wurfspeere im Köcher (Sammlung Scheremetew).

1 Der Ausdruck wird von mehreren älteren Reisenden für unseren Wurfspeer gebraucht, so von HANSZ JACOB BREÜNING, *Orientalische Reysz*, Straßburg 1612, S. 79; *Voiage de Levant*, Paris 1624 [DES HAYES DE COURMESSINE] S. 107; DU LOIR, *Voyage*, Paris 1654, S. 53; MELLING, *Voyage Pittoresque de Constantinople et du Bosphore*, Paris 1819, zu Tafel Nr. 15; vgl. unten S. 602, Anm. 5. Diese haben die Bezeichnung Zagayen wohl kaum in Konstantinopel gehört. Das Wort selbst ist berberischen Ursprungs und durch das Arabische auch in die europäischen Sprachen übergegangen. Vgl. DOZY, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, s. v. زغاية und FISCHER, *Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko* in *MSOS* (Westas. Stud.) II, 236, Anm. 1. Dasselbe Wort mit dem arabischen Artikel steckt wohl in Assegai, dem Namen des Speeres der Kaffern in Südafrika. Vgl. über diese Waffe GAY, *Glossaire Archéologique du Moyen Age et de la Renaissance*, I, Paris 1887, S. 51.

2 CORNELIS DE BRUYN, *Reizen*, Delft 1698, S. 136 ff. Vgl. ferner MARSIGLI, Bd. II, S. 9; *Guide du Musée militaire Ottoman* Nr. 2 (1922), S. 65 f.

3 Wir begegnen dem Wort *Djerīd* noch als Namen einer Oasengruppe in Südtunisien, wo es wohl einfach „Dattelpalmen" bedeutet.

für das sich bestimmte Regeln entwickelt haben. Es ist dieses das *Djerīd*-Spiel,

arabisch: *La'b el Djerīd*,
türkisch: *Djerīd Ojnu*.

Das *Djerīd*-Spiel wird nur zu Pferde ausgeübt. Es ist seinerzeit entstanden, um eine Übung für das Werfen der Wurfspeere, der *Chischt*, zu bilden, bzw. um den Kampf mit solchen Wurfspeeren nachzuahmen. Der Name des Spiel-Wurfholzes, *Djerīd*, von älteren Reisenden, wie MARSIGLI (a. a. O. S. 9), mit *dard*[1] erklärt, wurde später, wie wir gesehen haben[2], vielfach auch für die Kriegs- und Jagdwaffe, *Chischt* (*Kist*), übernommen.

Bei dem *La'b el Djerīd* schleudert der Verfolgende einen Wurfspeer auf den Gegner, dem letzterer auszuweichen sucht, worauf die Rollen vertauscht werden und der Verfolgte den Angreifer macht.

Es liegt auf der Hand, daß bei dem friedlichen Spiel die Speere nicht mit einer schweren eisernen Spitze versehen sein durften. Eine schützende Umhüllung der Spitze ist augenscheinlich nicht üblich gewesen, wie etwa in Portugal oder Südfrankreich bei den Stierkämpfen zum Schutze des Lebens der Stierkämpfer runde Kugeln auf die Hörner der Stiere befestigt werden. Vielmehr wurden Wurfspeere aus Holz ohne eiserne Spitzen zu dem *La'b el Djerīd* verwandt, was allerdings auch nicht verhindern konnte, daß hin und wieder schwere Verwundungen oder auch der Tod eines Spielers herbeigeführt wurde.

Die im kaiserlichen Serail zu Übungszwecken benutzten *Djerīd*e endeten oben in einer sechseckigen Fläche. Der Fuß war abgeflacht und mit schrägen Einschnitten versehen. Dieses wirkte wie die Befiederung beim Pfeil[3]. Auf einem Bild bei MARSIGLI endet der *Djerīd* oben in einem Knauf[4].

Die Länge und Form des *Djerīd*s ist offenbar in den einzelnen Gegenden verschieden gewesen. Nach den Nachrichten und den

---

1 Das Wort *dard* „Wurfspieß“ wird in WENDELIN BOEHEIM, *Waffenkunde*, Leipzig 1890, S. 307, irrtümlich von *Djerīd* abgeleitet. In Wirklichkeit stammt es von einer germanischen Wurzel mit gleicher Bedeutung, vgl. DIEZ, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, Bonn 1887, S. 117.

2 Bei MOSER und SCHEREMETEW; ferner RICAUT, *Die Neu-Eröffnete Ottomanische Pforte*, Augsburg 1694, S. 132 ff.; KANTEMIR, a. a. O., S. 129. Dieser berichtet, daß Murad II. (1421—51) sich in der Schlacht bei Warna des *Djerīd* als Waffe bediente.

3 'Aṭā, *Ta'rīch*, Stambul 1291, Bd. 1, S. 178 unten, 179 unten f.

4 MARSIGLI, a. a. O., Tafel V.

Abbildungen älterer Schriftsteller scheint er von etwa $^3/_4$ bis $1\,^1/_2$ m variiert zu haben. Der mir befreundete türkische Landwirtschaftsminister MEHMED SABRI BEY, der das *Djerîd Ojnu* noch wiederholt hat spielen sehen, sagte mir, daß die von ihm beobachteten *Djerîde* meist nicht viel über 1 m, selten bis zu etwa 2 m lang gewesen seien. Der in seinen Angaben immer genaue MOLTKE[1], der das *Djerîd*-Spiel bei Urfa sah, beschreibt den *Djerîd* als einen 3 Fuß langen Stock, der fingerdick, wohl auch etwas dicker ist. Die von MEHMED SABRI BEY gesehenen Stöcke waren vielfach rot oder blau bemalt, manchmal auch mit Verzierungen geschmückt.

Abgesehen von solchen künstlichen, aus Holz gefertigten Wurfspeeren sind auch Naturäste zum *Djerîd*-Spiel benutzt worden. In Egypten dienten hierfür von jeher Palmblattrippen. Ein solcher Palmzweig, dessen Blätter abgestreift sind, heißt auf arabisch: *Djerîd*. Als Bezeichnung für einen Wurfspeer kommt jedoch *Djerîd* bei den alten arabischen Autoren nicht vor. Auch in arabischen Werken über Reitkunst und Pferdezucht aus dem Mittelalter werden der *Djerîd* und das *La'b el Djerîd* nicht erwähnt[2].

Die Nachrichten über die Ausübung des *Djerîd*-Spiels im arabischen und türkischen Orient setzen erst mit einer späteren Zeit ein. Die älteste Beschreibung des *Djerîd*-Spiels findet sich bei STEPHAN GERLACH[3]. Das Spiel, dem er beiwohnte, fand auf dem *Atmeidân* in Konstantinopel vor einer Menge von 1000 Zuschauern statt. Auf jeder Seite spielten 12 Spahis mit, von denen bis zu je drei gleichzeitig in den Kampf eingriffen. Seine besondere Bewunderung erweckte die ausgezeichnete Dressur ihrer Pferde. Dann folgen die Berichte von HANSZ JACOB BREÜNING VON UND ZU BUOCHENBACH (reiste 1579)[4], JOHANN WILD (1604—1611 im Orient)[5] und DES HAYES DE COURMESSINE (reiste 1621)[6]. Weitere europäische Berichte über das *Djerîd*-Spiel stammen von GÉDOYN, der 1623—25 französischer Konsul in Aleppo war, sowie von dem bereits erwähnten Holländer CORNELIS DE BRUYN, der 1678 und 79 im Orient reiste. Auch diese Berichte beziehen sich alle auf die Übung unseres Spiels in Kon-

1 *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*, Berlin 1893, S. 369 ff.

2 MERCIER, *La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, Paris 1924, S. 401.

3 STEPHAN GERLACH DESZ AELTERN *Tage-buch*, Franckfurth am Mayn 1674, S. 312. (Eintragung vom 15. Februar 1577.)

4 A. a. O., S. 79.

5 *Neue Reysbeschreibung eines gefangenen Christen*, Nürnberg 1613, S. 247.

6 *Voiage de Levant*, S. 107.

stantinopel. GÉDOYN sah das *Djerīd*-Spiel ebenfalls auf dem *Atmeidān*[1] („Hippodrom"), dem großen Platz zwischen der Sophien- und der Aḥmed-Moschee, der schon den Byzantinern als Rennplatz gedient hatte, am Freitag Nachmittag.

GÉDOYN[2] berichtet: „In zwei Parteien spielen sie Barren[3] zu Pferde, jeder mit einem indischen Rohr oder sonst einem Stock in der Hand; sie fordern sich gegenseitig heraus, um die Schnelligkeit ihrer Pferde zu erproben, derart, daß immer der, welcher zuletzt aus seiner Reihe hervorkommt, das Recht hat, seinen Gegner zu verfolgen und sogar ihm den Stock an die Nieren zu schleudern, wenn er ihm beikommen kann. Dabei muß er sich jedoch in acht nehmen, insofern er fürchten muß, daß ihm einer (von des Gegners Partei) in den Rücken kommen kann, um seinen Partner zu decken; ganz so wie die Schulbuben bei uns Barren spielen. Doch ist der Zusammenstoß der Wettspieler in diesem Spiel gefährlicher, wo Mann und Roß sich die Glieder brechen können, womöglich gar auf dem Platze bleiben, wie ich es mehr als dreimal gesehen habe".

DE BRUYN[4] schreibt über das *Djerīd*-Spiel: „Ihre Gewandtheit in der Handhabung des Zagay[5] übertrifft alles. Es ist dieses ein Stock, ungefähr vier Fuß lang und einen guten Daumen dick, vorn rund und hinten abgeflacht, aus Palmenholz. Das Spiel geht folgendermaßen vor sich. Einer aus der Schar (denn zu diesem Zwecke versammeln sie sich gewöhnlich in großer Zahl, hier oder dort auf einem Felde) sprengt vor und ein anderer setzt ihm, mit dem Zagay in der Hand, mit losem Zügel nach. Der vorn befindliche sieht sich während der Flucht nach der Seite um, sowohl um dem Wurf auszuweichen, als um zu versuchen, sich des Zagays zu bemächtigen. Während dies geschieht, wechseln, wie man es häufig sieht, die Rollen; wer vordem floh, wird nunmehr der Verfolger. Die Übung ist roh und nicht gefahrlos; denn wenn der Rücken, die Stelle, auf die es abgesehen ist, wegen des Wendens des Körpers, um sich vor der Gewalt des Wurfes zu schützen (denn man zielt mit der Spitze

---

1 Vgl. auch D'HERBELOT, *Bibliothèque Orientale*, Paris 1697, S. 383.

2 *Journal et Correspondance de Gédoyn „Le Turc"* ed. BOPPE, Paris 1909, S. 126.

3 Wohl identisch mit dem heute vornehmlich in Norddeutschland beliebten Barlauf, einem Lauf- und Fangspiel, dessen Regeln dem des *Djerīd*-Spieles ähneln, nur wird der Speerwurf durch einen Schlag mit der Hand ersetzt. Der Ausdruck „jeu de barres" auch im *Voiage de Levant*, S. 107.

4 A. a. O. S. 136.

5 Vgl. oben S. 597, Anm. 1.

des Zagays auf den Rücken, so daß zuweilen erhebliche Wunden dadurch verursacht werden), nicht getroffen wird, muß der Kopf zuweilen den Schmerz aushalten. Es ist fast unglaublich, wie weit sie damit werfen können; wenn ich sagte, daß ich es bis auf eine Entfernung von 3 bis 400 Fuß habe tun sehen, würde ich von der Wahrheit nicht abweichen, allerdings muß ich zugeben, daß sie nicht immer so kräftig und behende sind".

Hervorzuheben ist hier die Spielregel, daß der Verfolgte sich des gegen ihn geschleuderten *Djerîd*s zu bemächtigen versucht. Auch NIEBUHR sah in Jemen beim *Djerîd*-Spiel den Emir Ferḥān den gegen ihn geschleuderten Stock auffangen, ehe er zu Boden gefallen war[1]. Zu diesem Zwecke bediente man sich auch eines eigens hierfür bestimmten langen Griffes oder Hakens[2]. CASTELLAN sagt, daß dieser Haken am Sattelholz hängt. Gelegentlich hören wir auch von einer Art „Ball-Jungen", die die abgeworfenen Speere aufheben und den Spielern wieder zureichen[3].

Eine für den Sportsinn der Engländer charakteristische Beschreibung des *Djerîd*-Spiels wird von Edward IVES[4] wie folgt gegeben:

„Der *Djerîd* ist ein Sport, der darin besteht, daß ein Mann einen Speer geschickt auf einen Gegner schleudert und ferner vermeidet, daß er von einem gegen ihn geworfenen Wurfspeer getroffen wird. Das geschieht stets vom Pferd aus im Galopp. Der Reiter beugt sich, wenn er in Gefahr ist, unter den Rumpf des Pferdes oder nimmt die Seite des Pferdes zur Deckung, indem er sich durch geschickten Gebrauch des Fußes, der immer in einem der Bügel gehalten wird, davor hütet, herunterzufallen und indem er sich mit den Händen an der Mähne, dem Gurt oder einem anderen Teil des Sattels des Pferdes festhält. Sobald er bemerkt, daß er dem Wurfspeer des Gegners entgangen ist, wirft er sich wieder in den Sattel und reitet

---

1 NIEBUHR, *Beschreibung von Arabien*, S. 212. Ebenso DE LA MOTRAYE, *Voyages*, La Haye 1728, I, 224; *Description de l'Egypte*, 1823, XII, 165.

2 CASTELLAN, *Lettres sur la Morée, l'Hellespont et Constantinople*, 2. Ausg., Paris 1820, Bd. II, S. 154; NAUMANN, *Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat*, 1893, S. 218. Ḥāfiẓ Ḫiḍr Eljās, *Ta'rîch-i Enderûn*, Stambul 1276, S. 6, hat dafür den Ausdruck *Tschewkân*, der sonst für den Polostock (vgl. unten S. 616) gebraucht wurde.

3 MELLING, *Voyage pittoresque de Constantinople et du Bosphore*, Paris 1819, Nr. 15; vgl. unten S. 603; A. D. MORDTMANN, *Anatolien*, 1925, S. 484; von solchen „Balljungen" beim heutigen *Djerîd*-Spiel berichtete mir auch MEHMED SABRI BEY.

4 Edward IVES, *A Voyage from England to India*, London 1773, S. 272, Anm. Die Reise fand 1758 statt.

der Waffe nach, die vorher auf ihn geschleudert war; er bemüht sich, diese vom Boden aufzugreifen[1], um dann seinerseits, immer in voller Carrière, seinen Gegner damit zu verfolgen und anzugreifen. So setzt sich der Kampf fort, bis der eine oder der andere von ihnen getroffen wird und als getötet, verwundet oder gefangengenommen gilt. Wenn dieses Manöver nur als Sport verrichtet wird, gebraucht man einen Stock an Stelle eines Speers. Das ist die hauptsächlichste kriegerische Übung der Türken, und sie sind sehr stolz auf ihre geschickte Ausführung desselben. Ihre Pferde sind im allgemeinen 14 oder 14½ Hände hoch, schön, leicht und feurig; sie stutzen die Schwänze der Pferde niemals, und es gilt als ein Tadel für einen Ritter oder einen Soldaten, einen Wallach oder eine Stute zu besteigen".

Auch das letztere ist ausgezeichnet beobachtet. Noch heute (ebenso wie im Jahre 1758, zur Zeit der Reise von IVES) wird es bei den Türken für besonders vornehm gehalten, einen feurigen oder feurig ausschauenden Hengst zu reiten, während in dem arabischen Gebiete, entsprechend der bevorzugten Stellung, die hier die Stute dem Hengst gegenüber einnimmt, auch von vornehmen Nichtbeduinen in Städten usw. mit Vorliebe Stuten geritten werden[2].

In dem Prachtwerk von MELLING, *Voyage Pittoresque de Constantinople et du Bosphore*, Paris 1819, ist auf einer der wunderbaren Tafeln, Nr. 15, „Kiâhd-Hané, Lieu de Plaisance du Grand-Seigneur", das *Djerid*-Spiel dargestellt (Abb. Nr. 7) und im dazugehörigen Text beschrieben: Die Wurfspeere waren etwa 1 m lang, aus hellem Holz. In zwei Gruppen geteilt jagen die Reiter einer hinter dem andern her und schleudern den Stock[3] auf 12 oder 15 Schritte Entfernung. Wie der Blitz jagen sie los, halten plötzlich, wenden zur Rechten, zur Linken, rückwärts; sie geraten durcheinander, ohne jemals zusammenzustoßen, ohne die Spur des Gegners zu verlieren, der vor ihnen flieht. Dieser neigt sich auf den Pferdehals und beobachtet seinen Gegner, sieht, wie er den Stock schleudert, weicht dem Wurf aus und wendet sich gegen den Angreifer, der seinerseits flieht. Das Spielgesetz geht dahin, den Gegner niemals in das Gesicht zu treffen; der Wurf soll gegen die Niere[4] oder den Kopf gerichtet sein.

---

1 So auch STEPHAN GERLACH, a. a. O., S. 312.

2 S. v. OPPENHEIM, a. a. O., Bd. II, S. 109.

3 Auch MELLING bedient sich des Ausdrucks *Zagaye*, vgl. oben S. 597, Anm. 1.

4 Dieselbe Regel berichtet GÉDOYN, vgl. oben S. 600.

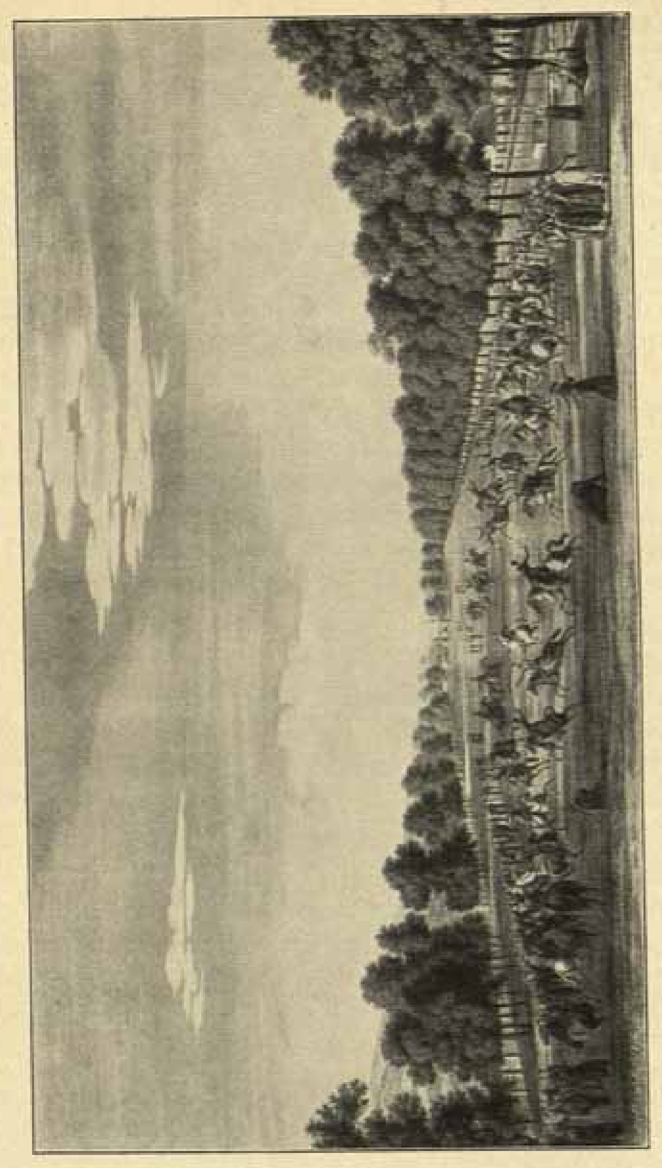


Abb. 7. *Djerid*-Spiel (Melling, Voyage pittoresque de Constantinople et du Bosphore).

Auf dem angeführten Bilde von MELLING[1] lesen die Diener die Speere auf und bringen sie den Reitern zurück.

1 Das *Djerid*-Spiel ist auch bei NIEBUHR, a. a. O., auf Tafel XVI abgebildet, ferner gibt es ein Bild dazu auf einer Karte einer neuerdings in Konstantinopel erschienenen lithographierten Postkartenserie, die die Trachten und Volksbilder aus der Zeit Mustafas III. (1757—1773) darstellt. Dieses Bild ist wiedergegeben in Aḥmed

MELLING erzählt weiter, daß der Großwezir Jūsuf Pascha, welcher später die türkischen Truppen gegen die nach dem Abzug Napoleons in Egypten verbliebenen Franzosen befehligte[1], ein Auge bei dem *Djerīd*-Spiel verloren habe[2], als er noch Gouverneur von Erzerum war. Sein Gegner, einer seiner jungen Offiziere, der ihm die Wunde beigebracht und der darauf als Strafe den Tod erwartete, erhielt statt dessen einen Beutel von 1000 Goldzechinen, allerdings mit dem Befehl, sich niemals wieder vor seinem Herrn zu zeigen, — ein Großmutsakt, der Jūsuf Pascha mit zu dem Beinamen *Javuz* verhalf (vielleicht am besten mit „der Außerordentliche" zu verdeutschen).

Von einer besonderen Auszeichnung für einen erfolgreichen *Djerīd*-Wurf während des Spiels berichtet CHANDLER (reiste 1764 bis 1766)[3]. Er sah in Milas im westlichen Kleinasien unweit der Küste das *Djerīd*-Spiel von einem Agha mit anderen vornehmen Türken spielen. Hierbei wurde ein gut gelungener Wurf durch das Einsetzen von Musik gefeiert.

Nach NIEBUHR pflegte der Emir Ferḥān, der Vertreter des Imāms von Ṣanʿā in Loḥeija, das *Laʿb el Djerīd* nur mit Leuten zu spielen, die er für jeden empfangenen Stoß mit einem Taler entschädigen konnte. NIEBUHR bemerkt dazu, daß auch der Dei von Algier jeden *Djerīd*-Stoß zu vergüten pflegte[4].

Die Bedeutung, die das *Djerīd*-Spiel im osmanischen Reiche des 17. und 18. Jahrhunderts besessen hat, erhellt aus einer Reihe von weiteren zeitgenössischen Nachrichten. Während der vergeblichen Belagerung von Baghdād durch die Osmanen (1627) befand sich der Großwezir Ḥāfiẓ Pascha gerade beim *Djerīd*-Spiel beim Heiligtum Abū Ḥanīfa's, als plötzlich jenseits des Diala Staubwolken sichtbar wurden, die die Ankunft des persischen Ersatzheeres anzeigten. Ein Bote überbrachte eine Botschaft des Schahs für Ḥāfiẓ. Dieser las sie

---

Rāsim, *ʿOṯmanly Taʾrichi*, Stambul 1328, II, 483. Zwei einzelne *Djerīd*-Spieler sind auch im Hintergrund des Bildes auf Tafel XVI zu Seite 216 bei DE LA MOTRAYE, a. a. O., Band I, wiedergegeben. Die älteste mir bekannte Zeichnung eines *Djerīd*-Spieles, Speer(*Djerīd*)werfen, befindet sich in *Altstambuler Hof- und Volksleben, Ein türkisches Miniaturen-Album aus dem 17. Jahrhundert*, veröffentlicht von Franz TAESCHNER, Hannover, 1925, Tafel 6.

1 Vgl. JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Gotha 1913, Bd. V, S. 129, 131.

2 Auch ʿIzzet Meḥmed Pascha, Führer der 1799 gegen die Franzosen nach Egypten gesandten Hilfstruppen, soll bei unserem Spiel ein Auge verloren haben; berichtet von Σκαρλατος Βυζαντιος, ἡ Κονσταντινουπολις, Athen 1857, I, 252.

3 *Voyage dans l'Asie Mineure et en Grèce*, Paris 1806, Bd. II, S. 15 f.

4 *Beschreibung von Arabien*, S. 212.

und befahl, im Spiel fortzufahren, trotz des Murrens seiner Leute. — Langsam und immerfort *Djerīd* werfend, zog er ins Lager zurück, um dem Boten des Schahs seine Ruhe und Fertigkeit im Spiel zu zeigen [1].

Eine besondere Rolle spielte das *Djerīd*-Werfen in Konstantinopel. Es war hier seit langem Hofspiel für die Umgebung des Sultans geworden. Ebenso wurde es von den militärischen Gefolgsleuten der großen Würdenträger gespielt [2]. Der Hauptsportplatz war der *Atmeidān* [3]. Ein anderer, von dem Dichter und Gelehrten ʿAbdulḳādir (Ḳadrī) († 1595) errichteter Übungsplatz befand sich in Stambul vor dem Adrianopler Tor [4]. HANSZ JACOB BREÜNING nennt neben dem *Atmeidān* als Hauptübungsplatz einen am alten Konstantinplatz gelegenen Ort [5].

Das *Djerīd*-Werfen nahm eine wichtige Stelle unter den sportlichen Übungen ein, in denen die Pagen des Serail ausgebildet wurden. Für das *Djerīd*-Spiel gab es Turnier-Mannschaften, die den Namen *Djindī* führten und die aus den *Itsch Oghlan*, den Pagen des Sultans, einerseits und den schwarzen Eunuchen andererseits gebildet waren [6]. Diese wurden *Lahanadjy* und *Bamiadjy* genannt [7].

Zwei große *Djerīd*-Turniere vor Sultan Maḥmūd II., das eine in Böjükdere, das andere vor dem Tschiniliköschk in den Jahren 1227 = 1812 und 1231 = 1815, werden in der Palastgeschichte des Ḫiḍr Eljās geschildert [8]. Das Turnier der Reiter begann mit einer Vorführung des *Löböd*-Werfens, dem sogenannten *Miṣr*-Spiel. — Der *Löböd* [9] ist ein ca. 15 Kilo schwerer Eisenstab, der in die Luft ge-

---

1 S. v. HAMMER, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Bd. V, S. 57.

2 RICAUT, a. a. O., S. 142.

3 Vgl. oben S. 599; ferner WILD, a. a. O., S. 247; DE LA MOTRAYE, a. a. O. I, 224; FERRIERES SAUVEBOEUF, *Reisen*, S. 14.

4 Vgl. v. HAMMER, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* III, 88.

5 A. a. O., S. 79.

6 RICAUT, *Die neueröffnete ottomanische Pforte*, Augsburg 1694, S. 10.

7 Ṭaijārzāde Aḥmed ʿAṭā († 1294 d. H. = 1877), *Taʾrīch* I, 31 f.; 177 ff.; *Taʾrīch-i Enderūn*, S. 6; 111 f.; Βυζαντιος, I, 252; WHITE, *Three Years in Constantinople*, London 1845, I, 301.

8 A. a. O. S. 4 ff.; 111 ff. Sie fanden im Djumādā II, bzw. im Redjeb statt; die Turniere waren also nicht auf die beiden Bairamfeste beschränkt, wie D'OHSSON, *Tableau général de l'Empire Othoman*, Paris 1791, IV, 398 angibt.

9 *Löböd* hängt jedenfalls mit *Nabbūt* نَبُّوت (نَبُّود) zusammen, einem schweren Stock aus Holz, oft unten mit einem eisernen Ring oder einer eisernen Zwinge beschlagen. Der *nabbūt* wird als Wächterstock und ferner als Waffe besonders dort, wo

worfen wurde [1]. Darauf ordnen sich die *Djindi's* in ihre beiden Parteien. Auf einen Wink des Sultans setzt die Musik ein und beginnt das eigentliche *Djerîd*-Spiel.

White [2] führt die Entstehung der beiden Korps *Lahanadjy* und *Bamiadjy* auf die Parteien der Blauen und Grünen beim Wagenrennen im alten Byzanz zurück. In der Tat pflegten sich die türkischen Sultane wie die griechischen Kaiser einer der betreffenden Parteien einzufügen. Z. B. war noch Maḥmūd II. (1808—39) *Bamiadjy*, Selîm III. (1789—1807) *Lahanadjy*.

Die Entstehung der Namen für die Parteien *Bamiadjy* und *Lahanadjy* werden in den folgenden auf Ṭaijārzāde Aḥmed ʿAṭā [3] zurückgehenden Ausführungen erklärt. Es heißt hier:

„Nachdem Bajezid Jilderim in die Gefangenschaft des Timur gefallen war, zog sich sein Sohn Tschelebi Sultan Muḥammed in das Sandjak Amasia zurück; er erkannte die Bedeutung der regulären Reiterei für die Kämpfe und nahm sich vor, diese wichtige Truppengattung auch unter den Osmanen zu vermehren. Seinen Sohn (den späteren Sultan) Murād II. ließ er als seinen Stellvertreter in Amasia zurück und zog sich selber nach Merzifun zurück. Er bildete zwei Schwadronen *Djindi*, die eine in Merzifun, die andere in Amasia; da Merzifun durch seinen Kohl (*lahana*), Amasia durch eine Bohnenart [4] (*bamia*) berühmt war, erhielt die Schwadron von Merzifun die Bezeichnung *lahanadschy*, die von Amasia die Bezeichnung *bamiadschy*. Er ordnete an, daß diese Reiterei in der Ebene Sulu Owa (zwischen Amasia und Merzifun) ihre Exerzierübungen halten sollte. Sie ritten auf nicht zugerittenen, feurigen Pferden und übten sich im Gebrauch von Säbel und Lanze. So wurden diese Reiter die Grundlage der regulären osmanischen Kavallerie.

Später wurden die *Djindi* im Serail von Konstantinopel ausgebildet. Im Serail von Topkapu beim Kyztaschy Obelisken [d. i. die sogenannte „Gothensäule"] in der Mitte des Platzes Beschindschi Jeri,

---

Feuerwaffen verboten sind, so in Egypten, benutzt. In Nordwestafrika werden mit dem geworfenen *Nabbût* Hasen und Vögel gejagt. Auch gibt es ein *Nabbût*-Spiel, vgl. dazu noch Dozy, *Supplément* sv. نَبُّوت.

1 Kantemir, *Geschichte des Osmanischen Reichs*, S. 130; ʿAṭāʾ I, S. 178 f.

2 A. a. O. S. 301; so auch *Βυζαντιος*, S. 252.

3 Aḥmed Rāsim, a. a. O. I, 481 ff. nach ʿAṭā, *Taʾrîch*, Stambul 1291, Bd. I, S. 127 f.; vgl. ebd. S. 31 f.

4 *Hibiscus esculentus* — Ibisch.

der unterhalb des Ütschündschi Jeri-Tores liegt, da wo man nach dem Baghdad Kiosk und dem Sofa Odjaghy geht, in Gülchane[1], auf dem Tschinili Mejdān im Serai von Beschiktasch lernen sie reiten, *Djerīd* und Säbel gebrauchen, Pfeil und Gewehr zu schießen usw. Wenn die so einexerzierten Mannschaften ihren Kursus absolviert haben, treten sie auf Grund eines Zeugnisses aller *Djindī*-Aghas aus dem Rekrutenstande aus und werden unter die *Keskin* eingereiht, wie die Bezeichnung der ausgebildeten *Djindī* lautet[2]".

So der türkische Historiker Aḥmed ʿAṭā'. Ich hingegen möchte einer Vermutung von MORDTMANN[3] folgen und die Einführung des *Dijndī*-tums bei den Osmanen erst in eine spätere Zeit verlegen. Dieses dürfte aus Egypten stammen. Mit *Djindī* bezeichnete man nämlich die Mamlukenreiterei[4]. Noch heute ist *Djindī* in Egypten die gewöhnliche Bezeichnung für die gemeinen Soldaten. In diesen Zusammenhang gehört auch, daß das, wie oben ausgeführt, mit dem *Djerīd*-Spiel seinerzeit eng verbundene *Löböd*-Werfen den Namen *Miṣr*-Spiel trägt. *Miṣr* ist der arabische in der ganzen islamischen Welt gebrauchte Name für Kairo und das Land Egypten. So ist gewiß die Einrichtung und der Name *Djindī* mit Sultan Selīm's Eroberung von Egypten (1517) nach Konstantinopel gekommen.

Von einigen Sultanen wird berichtet, daß sie sich persönlich im *Djerīd*-Spiel ausgezeichnet haben. Während einer Reise des Sultans Aḥmed I. (1603—17) nach Adrianopel vergnügte sich seine Eskorte auf dem Marsche mit unserem Spiel. Die Großen des Gefolges, sogar der Großwezir Naṣūḥ Pascha, wurden von dem Spieleifer angesteckt. Schließlich beteiligte sich auch der Sultan selbst. Er suchte sich den Großwezir als Gegner heraus und kam diesem so nah, daß sein Wurf ihn hätte unfehlbar treffen müssen. Der Sultan führte jedoch den Wurf nicht aus, sondern ließ Naṣūḥ Pascha nach der Spielregel „*Djabā*" unter dem Beifall der Menge entkommen[5].

1 Hier wohnte Sultan Maḥmūd I. im Jahre 1162/1749 am 5. Tage des „kleinen Bairamfestes" dem *Djerīd*-Spiel bei, ʿIzzi, *Ta'rīḫ* Fol. 181 vs.

2 Ich verdanke die Kenntnis dieser Stelle einer Notiz, die ich von meinem Freund, MEHMED SABRI BEY erhalten habe.

3 Ich habe des ferneren der Freundlichkeit von Generalkonsul MORDTMANN auch eine Anzahl von Literaturhinweisen zu danken. Das Gleiche gilt für die Herren BRÄUNLICH und CASKEL.

4 JOHANN WILD, a. a. O., S. 155; 222; 223 (dort Cindi und Cinthi geschrieben). Das Zitat stammt allerdings erst aus den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts.

5 *Ta'rich-i Na'īmā*, Stambul 1281—83, Bd. II, S. 96. DJEVAD, *État Militaire Ottoman*, S. 201.

Unter den Kraftproben des wegen seiner Stärke berühmten Sultans Murād IV. (1623—40) werden auch zwei *Djerīd*-Würfe berichtet, von denen der eine angeblich von dem damaligen Eski Serai (dem heutigen Kriegsministerium) den Fuß des Minaret der Bajezid-Moschee (etwa 400 m entfernt) erreichte, während der andere von der Zitadelle von Aleppo über den gewaltigen Graben bis an den Serdj-Chane ging[1].

Der Niedergang des *Djerīd*-Spieles beginnt mit seiner Abschaffung am Sultanshof. Diese erfolgte nach der Unterdrückung der Janitscharen auf Befehl des Sultans Maḥmūd II. im Jahre 1826. — Die Bezeichnung *Djīndī* wurde durch besonderes *Irāde* abgeschafft[2]. Aber trotz seiner Aufhebung als höfischer Übung im Serail zu Konstantinopel wurde es in der Provinz weiter betrieben und blieb dieser Art als Volksspiel bestehen.

Aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts liegen darüber noch zahlreiche Nachrichten vor:

Dubois[3] sah in der Araxes-Ebene, in Russisch-Armenien, die er im Gefolge des Generals Beboutoff im Jahre 1834 besuchte, die aus Einheimischen, Kurden, Armeniern und Persern bestehende Reiter-Eskorte des Generals das *Djerīd*-Spiel während des Marsches üben. Ganz nach Art des *Djerīd*-Spiels wurde von derselben Eskorte ein anderes Kampfspiel unter Abfeuern der Gewehre und Pistolen ausgeführt, ein Gegenstück zu dem in der arabisch-maghribinischen Welt so beliebten *La'b el Bārūd*[4]. Morier[5] gibt in seinem im persisch-türkischen Grenzgebiet spielenden Roman *Ayesha* eine ausführliche Beschreibung unseres Spieles. Rich[6] spricht vom *Djerīd*-Spiel nicht weit von Sulaimanije in Kurdistan, unweit der persischen Grenze. Moltke[7] berichtet davon bei Urfa. A. D. Mordtmann[8] sah es Ende der 50er Jahre bei Boghazköi.

1 Na'īmā Bd. III, S. 430.

2 *Ta'rīch-i Enderūn*, S. 389 f.

3 Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase*, Paris 1839, III, S. 449.

4 Es ist hier nicht der Ort, auf dieses maghribinische Reiterspiel näher einzugehen. Ich habe das *La'b al Bārūd*, die sogenannte „Fantasia“, sehr häufig gesehen: Reiter, oft in großer Menge, sprengen in scharfem Galopp in langen Reihen heran, schießen ihre Gewehre ab und werfen, dann plötzlich haltend, ihre Pferde auf den Hinterfüßen durch einen Ruck herum, um wieder davonzujagen.

5 *Ayesha, The Maid of Kars*, by the Author of *Zohra, Hadji Baba* etc., London 1834, I, 305 ff.

6 Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, London 1836, I, 170 ff.

7 Vgl. oben S. 599.

8 A. D. Mordtmann, *Anatolien*, S. 484.

Was die arabische Welt anbelangt, so ist das *Laʿb el Djerīd* für Algerien durch Zitat von PITTS nachgewiesen, einem Engländer, der im Anfang des 18. Jahrh. dort als Sklave lebte[1].

In Egypten wurde das *Djerīd*-Spiel schon seit langem besonders eifrig gepflegt[2]. Die Notabeln Kairos vereinigten sich noch zur Zeit der Napoleonischen Expedition zweimal die Woche zu Pferde auf dem Platze Mastaba zu diesem Spiel, während die Gefolgsleute sich zu Fuß im *Djerīd*-Werfen zu üben pflegten[3]. Hier, in der Heimat der Palmen, wurden zu den Wurfstöcken die unteren Enden frisch abgeschnittener Palmzweige benutzt, bei welchen die stachligen, langen Seitenblätter abgestreift waren. Diese Palmstöcke waren nach LANE[4], der sich in seinem klassischen Buche über die Sitten und Gebräuche der modernen Egypter eingehend mit unserem Spiel beschäftigt, in Oberegypten 6 Fuß, in Unteregypten nur halb so lang. Wie schon erwähnt, gab der entblätterte Palmzweig dem Wurfstock und dem Spiel seinen Namen. An einer anderen Stelle seines Buches (S. 404) nennt LANE als ein dem *Djerīd*-Sport sehr ähnliches Spiel das *Birdjās*. Er bezieht sich auf einen Passus des in den Kreis der Benī Hilāl-Geschichten gehörigen Abū Zaid-Romans, nach welchem sich der Held dieser Erzählung im *Birdjās* auszeichnete. Das *Birdjās*-Spiel kommt auch in einer der von LITTMANN[5] beigebrachten Beduinenerzählungen vor. Aus der Schilderung ist ersichtlich, daß es ein Reiterspiel zu Pferde ist, von zwei Parteien gespielt, mit dem üblichen Wechsel zwischen Fliehen und Verfolgen. Die Waffe ist jedoch die Lanze, mit der man den Gegner — und zwar am Hinterkopf — berühren muß[6]. *Birdjās* ist ein aus dem Persischen in das Türkische und Arabische (*Burdjās*) übergegangenes Lehnwort und

1 PITTS, *A Faithful Account of the Religion and Manners of the Mahometans* London 1738, S. 35.

2 THEVENOT, *Voyages*, Amsterdam 1727, I, 108f. Vgl. NIEBUHR, *Beschreibung von Arabien*, S. 212, Anm.; VOLNEY, *Reise nach Syrien und Egypten*, aus dem Französischen übersetzt, Jena 1788, I, 136.

3 *Description de l'Egypte* XII, 165; vgl. noch DJABARTĪ, *Merveilles biographiques et historiques ou chroniques*, Le Caire 1895, VII, 211. (Zum Jahre 1218 = 1803.)

4 LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1895, S. 362.

5 E. LITTMANN, *Arabische Beduinenerzählungen*, Straßburg 1908, Text S. 45 unten; Übersetzung S. 55.

6 Irrig ist dagegen LITTMANNs Bemerkung, a. a. O., S. 54: „*Birgâs* ist ein Reiterspiel, etwa dem Polo vergleichbar. Die Reiter rennen um die Wette und suchen sich einen Stab (heute *dscherîd*) abzujagen".

bedeutet nach den arabischen Wörterbüchern[1] eine Zielscheibe für Pfeile, die hoch in der Luft, etwa an einer Lanzenspitze angebracht ist. Auch beim Stechen mit der Lanze heißt die Scheibe *Burdjās*[2].

Über die Ausübung des *Djerīd*-Spiels in Syrien und besonders im Libanon hat mir mein Freund, der EMIR CHEKIB ARSLAN Mitteilungen gemacht[3]. Nach ihm ließ der Emir Beschīr Schihāb[4], der bekannte Fürst des Libanon, der die Reiterspiele besonders liebte, im Anfang des 19. Jahrh. zweimal Lehrer zur Pflege der Reitkunst und der Reiterspiele aus Egypten kommen, einen gewissen Ḳāsim Agha el Hawālī und einen Neger namens Hurēbīd. Auch das *Djerīd*-Spiel wurde von ihnen gepflegt. Aus Mesopotamien hören wir durch LA BOULLAYE LE GOUZ[5] vom *Djerīd*-Spiel am Hofe ʿAlī Pascha's von Baṣra, des zweiten selbständigen Herrschers aus der Familie Afrasiab[6], die sich seit etwa 1615 von den Türken unabhängig gemacht hatte. Für Baghdad im 18. Jahrhundert siehe den Bericht von IVES, oben S. 601.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. werden die Nachrichten, die die Reisenden über die Ausübung des *Djerīd*-Spiels in den orientalischen Ländern geben, spärlicher. Ich selbst habe es nirgends mehr in Übung gefunden. Doch habe ich 1893 in Aleppo und in anderen arabischen Städten bei Reiterspielen an Freitagen vielfach die im Scheinkampf sich Verfolgenden die rechte Hand erheben und dann eine Wurfbewegung ausführen sehen, indem die vorher geballte Faust geöffnet wurde, als ob sie einen *Djerīd* handhabte und auf den Spielgegner schleuderte. Genau wie bei dem alten Spiel wandten die Teilnehmer alsdann ihre Pferde herum und wurden nun in derselben Art von den anderen verfolgt. Es handelte sich hier nicht etwa um die Bewegung, welche die Beduinen bei der Führung ihrer

---

1 Djauharī (Wānḳūlī) Stambul 1141, Bd. I S. 522; *Ḳāmūs* (ʿĀṣim), Stambul 1231, Bd. II S. 216; *Lisān* Bd. VII, S. 324; vgl. auch ZENKER.

2 S. die von MERCIER (*La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, Paris 1924, Tafel 27, vgl. S. 498) abgebildete Miniatur, auf der diese Übung zu Pferde mit einer etwa 3 m langen Lanze vorgenommen wird. MERCIER gibt auf Tafel 33, vgl. S. 499, aus demselben arabischen Manuskript ein weiteres Miniaturbild mit 2 Reitern wieder, die mit Pfeilen gegen eine an einer Lanze aufgehängte Scheibe (*Ḳabaḳ*) schießen.

3 Für das 17. Jahrhundert in Palästina s. ARVIEUX, *Merkwürdige Nachrichten*, Kopenhagen und Leipzig 1754, Bd. III, S. 269.

4 Vgl. VON OPPENHEIM, a. a. O. I. 153ff.

5 LA BOULLAYE LE GOUZ, *Les voyages* ..... Paris 1555, I, S. 274.

6 LONGRIGG, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, S. 100.

langen Lanze im Kampf ausführen, indem sie diese wie einen Wurfspeer in erhobener Hand halten, ihren Stich führen und die Waffe rasch wieder zurückziehen, eine Bewegung, die ebenfalls im Spiel nachgeahmt wird[1].

Der EMIR CHEKIB ARSLAN hat das *Laʿb el Djerīd*, und zwar zum letzten Mal in seiner Jugend vor etwa 30 Jahren in Bteddīn, der Residenz des Generalgouverneurs des Libanons, spielen sehen. Es war dieses bei einer feierlichen Gelegenheit auf dem großen Vorhof vor dem Schloß. Der Emir erwähnte, daß bei diesem Spiel ein Unparteiischer oder Spielleiter in Aktion trat. Das Auftreten eines Unparteiischen berichtete mir SABRI BEY gleichfalls aus eigener Anschauung für Magnesia.

Der EMIR CHEKIB machte mich ferner auf das Sprichwort aufmerksam: *djerīdatuhū mā jaḳifu ʿalaihā ḥakīm*, „gegen seinen *Djerīd* kann kein Arzt etwas ausrichten", auch erinnerte er sich der Bezeichnung *chaijāl u djerīddjī* (arabisch-türkisch) „Reiter und *Djerīd*-Werfer" für einen hervorragenden Reiter.

Wie mir Geheimrat B. MORITZ mitteilt, hat er noch im Jahre 1884 auf dem Merdj in Damaskus das *Djerīd*-Spiel mit langen Stöcken ausführen sehen, allerdings nur von Offizieren, Gendarmen und einfachen Leuten. Das Ganze machte keinen sportlichen Eindruck mehr Kinder mengten sich unter die Teilnehmer, das Spiel wurde anscheinend nicht mehr ernst genommen. Auch er hat später das *Djerīd*-Spiel nicht mehr ausüben sehen[2].

---

1 Die Beduinen führen heute, sicherlich genau wie in früheren Zeiten, häufig Scheinkämpfe zu Pferde mit ihren langen Lanzen evtl. auch, falls sie solche nicht in der Hand haben, nur mit erhobener Hand, in der sie evtl. einen Stock haben oder ein Gewehr halten, aus. Ich habe auf meinen Reisen bei allen Beduinen dieses Spiel, das *Laʿb el Rumḥ* genannt wird, gesehen. Wenn des Morgens meine beduinischen Begleiter guter Laune waren, wenn irgendeine Gefahr bestanden war, bei der Annäherung an unser Nachtlager usw., wurde das Kampfspiel ausgeführt; der eine verfolgte den anderen, die sechs Meter lange Lanze mit der erhobenen rechten Hand balanzierend und in schwingende Bewegung setzend. Der Verfolgte suchte in behenden Wendungen auszuweichen. Der Verfolger rief ihm zu: *ḥauwil, ḥauwil! inzil, inzil!* „steig ab, steig ab", bis der Fliehende nach einer geschickten Volte seinerseits dem Gegner auf den Leib rückte und dieser die Flucht ergriff. Das ist einer der Rufe, mit denen man bei den Raubzügen (*Ghazu*) und bei ernsthaften Kämpfen den Feind auffordert, sich zu ergeben, abzusteigen, Pferd und Waffe dem Sieger zu überlassen und dadurch sein Leben zu retten. Ungehindert darf er dann entweichen: aus dem ritterlichen Empfinden, den Wehrlosen zu schonen, und unter dem Druck des in Fleisch und Blut übergegangenen Bewußtseins der Konsequenzen der Blutrache.

2 Mit der Angabe von CL. HUART in seinem Artikel *Djarīd* (*EI* Bd. I S. 1062): „In Damaskus pflegt noch heute die männliche Jugend im Frühjahr vor die Stadt zum

Aus derselben Zeit stammen die letzten Nachrichten über das Spiel in Egypten. Der egyptische Gesandte in Berlin, SEIFOULLAH YOUSRY PASCHA, hat das Spiel noch als Kind etwa am Anfang der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Kairo auf den großen freien Plätzen außerhalb der Stadt, wie in ʿAbbāsīje und Schubra gesehen. Auch die gute Gesellschaft von Kairo nahm hier daran teil. So hat ein Verwandter YOUSRY Pascha's, Ḥaidar Pascha Jegen[1], in den 70er Jahren beim *Djerīd*-Spiel ein Auge verloren.

Ein anderer meiner egyptischen Freunde, SERRY BEY, hat im Jahre 1904 den *Djerīd* in Egypten, und zwar anläßlich des *Mūlid* des Abū Musallem[2] bei Zagāzig, spielen sehen. Hier wird wie bei anderen egyptischen Heiligengräbern das Geburtstagsfest des verstorbenen Schechs durch einen großen Markttag gefeiert, bei dem religiöse Übungen, Reiter- und andere Volksspiele abgehalten werden. Die verwendeten *Djerīde* waren abgeplattete Palmenzweige. Sie wurden aber nicht geschleudert, sondern als Stoßwaffe benutzt. Der verfolgende Reiter suchte seinen Gegner damit am Rücken zu treffen und möglichst vom Pferde zu stoßen, was, wie sich SERRY BEY erinnert, in einem Fall auch gelang. Die Spielenden waren Fellachen oder fellachisierte Beduinen. Er erzählte mir, daß einer der Reiter ein besonderes Kunststück hierbei ausführte: er legte ein ganz dünnes Geldstück, einen Silber-Piaster, unter seinen Fuß auf den schaufelartigen Steigbügel und einen anderen Piaster zwischen Knie und Sattel. Beide Stücke jedoch nur auf einer Seite, während die andere frei blieb. Als er abstieg, befanden sich die Geldstücke, ohne weggerutscht zu sein, an derselben Stelle.

In dem eigentlichen türkischen Gebiet des ehemaligen osmanischen Reiches hat sich das Spiel bis heute erhalten. In der Hauptstadt, in Konstantinopel, ist es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrh. allerdings nicht mehr gespielt worden[3]. Das Verbot des Spiels im

Djarīd-Spiel hinauszuziehen; die Teilnehmer bedienen sich hierfür eines einem Bischofsstab ähnlichen *Bākūra* (‚Erstling des Frühlings') genannten Krummstabes," scheint wohl der Verfasser die Nachahmung des alten *Djerīd*-Spieles mit den oben etwas gebogenen kleinen Kamellenkstöcken gemeint zu haben. Vgl. meine eigene Beobachtung, in der vorhergehenden Anmerkung.

1 Aus der bekannten albanischen Familie, der auch der gegenwärtige egyptische Ministerpräsident ʿAdlī Pascha Jegen angehört. *Jegen* bedeutet Neffe, die Familie hat ihren Namen von einem Neffen des ersten Khediven Muḥammed ʿAlī Pascha.

2 MORITZ sah es 1897 bei dem Mūlid des Schēch Sālim Abū Serīʿ östlich von Ḥeluān.

3 A. D. MORDTMANN, *Anatolien*, S. 484.

Serail hat hier seine Wirkung beibehalten und zwar für die ganze Stadt. NAUMANN sah es Anfang der 90er Jahre in Ḳaisarīje noch in Übung[1]. In Kemach am oberen Euphrat wurde es in den 70er Jahren von BURNABY beobachtet[2]. Im östlichen Kleinasien ist das *Djerīd*-Spiel nach Mitteilungen, die mir der türkische Botschafter in Berlin KEMALEDDIN SAMI PASCHA gemacht hat, heute noch gebräuchlich. Er selbst sah es in Erzerum, Erzindjan sowie bei Konia[3]. E. FORRER hat auf seiner Reise in Anatolien im September 1926 das *Djerīd*-Spiel in Jozgad gesehen, wo es jeden Freitag unter großer Beteiligung gespielt wird. Interessant ist, daß er dort erfuhr, daß die Burschen der verschiedenen umliegenden Städte es gegeneinander spielten.

Auch im westlichen Kleinasien wird das *Djerīd*-Spiel augenscheinlich noch an verschiedenen Plätzen gespielt. Es war hier nach MEHMED SABRI BEY bis vor etwa 20 Jahren noch in starker Übung. Er hat es in seiner Geburtsstadt Magnesia noch etwa vor zwei Jahren spielen sehen. Gegenwärtig bemüht sich MEHMED SABRI BEY, der mit allen Mitteln die türkische Landwirtschaft und die mit ihr in Verbindung stehende Viehzucht zu heben bestrebt ist, von neuem ernstlich um die Wiederbelebung unseres Spiels. Eines der Mitglieder der früher im Gebiete von Adana so mächtigen Familie Ramazan Oghlu hat mir im Jahre 1925 gesagt, daß gerade seine Verwandten diesen vornehmen Sport auch persönlich weiterbetrieben.

In diesem Zusammenhang sei die folgende Notiz des *Écho de Turquie* vom 23. Dezember 1926 (Nr. 212) wiedergegeben:

„Un accident tragique a mis fin aux jeux de ‚*Djirid*' qui se disputaient à Adana. Le cheval d'un des joueurs, Talaat Bey, a heurté de front celui d'un autre cavalier. Talaat Bey a été désar-

---

1 NAUMANN, *Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat*, München, Leipzig 1893, S. 218.

2 BURNABY, *On Horse Back through Asia Minor*, London 1877, II S. 47.

3 KEMALEDDIN SAMI PASCHA wies auch darauf hin, daß er ein anderes Reiterspiel wiederholt gesehen habe, nämlich das *Bairaḳ Ojnu* („das Fahnenspiel"). Bei diesem wird ein Reiter, der eine kleine Fahnenstange mit Flagge trägt, von zwei anderen verfolgt. Er versucht dabei, durch Geschicklichkeit und Reitkunst die Fahne möglichst lange in seiner Hand zu behalten. Wird sie ihm von einem der Verfolger entrissen, so wird dieser wiederum von anderen Reitern verfolgt.

In gewisser Hinsicht hat dieses Spiel Ähnlichkeit mit dem europäischen Reiterspiel, „Jeu de roses", bei welchem zwei Gegner einem von ihnen verfolgten Reiter in der Manege eine Schleife oder künstliche Rose, die ihm auf der Schulter befestigt ist, zu entreißen suchen.

çonné. Dans sa chute il eut le crâne fracassé et il a succombé peu après malgré tous les efforts faits pour le sauver".

In Persien ist das Spiel, wie mir Mitglieder der hiesigen persischen Gesandtschaft gesagt haben, nicht bekannt und ihres Wissens früher auch nicht in Übung gewesen.

Es bleibt zum Schluß noch die Frage der Herkunft des Spiels zu erörtern. Das Wort *Djerīd* ist arabisch. Das arabische Wort wird auch in der türkischen Bezeichnung des Spiels *Djerīd Ojnu* benutzt. Danach hätte es zunächst den Anschein, daß das Spiel arabischen Ursprungs ist. Diesem Namen gegenüber bleibt es jedoch auffällig, daß wir in der altarabischen Literatur keinerlei Nachrichten über den *Djerīd* und das *Djerīd*-Spiel finden. Man kann daher mit einiger Bestimmtheit sagen, daß die altarabischen Beduinen das Spiel nicht gekannt haben. Auch von den älteren Reiseschriftstellern in Arabien wird es nicht erwähnt. Ich habe das Spiel bei den Beduinen niemals gesehen, bei denen es sich voraussichtlich erhalten hätte, wenn es früher in Übung gewesen wäre; sein Fehlen in Arabien ist nicht zu verwundern, da die für den schwierigen *Djerīd*-Sport erforderliche Reitkunst bei den Beduinen nicht vorhanden ist und auch früher sicherlich nicht vorhanden war. Der Beduine reitet sein Pferd gewöhnlich ohne Sattel, meist nur mit einem Halfterstrick und höchstens einem ganz leichten, aber scharfen Gebiß. Er lenkt sein Pferd in der einfachsten Art, Knie und „Hülfen" kommen bewußt kaum in Betracht.

Andererseits ergibt sich aus dem hier zusammengestellten Material, daß das Spiel vor allem in türkischen Landen vorkam und vorkommt: als militärische Übung, als höfischer Sport und als volkstümliches Spiel. Innerhalb des arabischen Gebietes war es augenscheinlich vornehmlich in solchen Landschaften heimisch, in denen türkischer Einfluß maßgebend war, wie in Egypten und Algerien[1]. Das spricht wieder für türkische Herkunft des Spiels. Eine solche Herkunft wird tatsächlich auch von der türkischen Tradition behauptet. So haben mir meine türkischen Freunde immer wieder gesagt, daß das Spiel turko-tatarischen Ursprungs und mit Djinghiz Chan († 624/1227) in den vorderen Orient gekommen sei[2].

---

1 Auch ʿAli Pascha, der selbständige Herrscher von Baṣra im 17. Jahrhundert, der das Spiel pflegte, ahmte die türkischen Sitten nach, La Boullaye le Gouz, a. a. O. I, 274, vgl. oben S. 610.

2 Vgl. die Bemerkung von Th. Menzel über das türkische Heldenzeitalter (*Alplar Dewri*) in *ZDMG*, N. F. IV S. 280, der darauf hinweist, daß die Zeit der

Dies ist durchaus nicht unwahrscheinlich. Bei den türkischen Nomadenstämmen Innerasiens sind noch heute alle möglichen Reiterspiele sehr beliebt. VAMBÉRY[1] beschreibt ein Reiterspiel, das während der Hochzeitszeremonie in Zentralasien bei den Turkmenen geübt wurde. Das junge Mädchen im Brautkostüm zu Pferde trägt auf ihrem Schoße ein geschlachtetes Lamm oder eine Ziege und wird im vollen Galopp von dem Bräutigam und anderen jungen Leuten verfolgt, die ihr das Tier zu entreißen versuchen, während sie ihnen zu entkommen bestrebt ist. VAMBÉRY nennt dieses Spiel *Kökbüri* „grüner Wolf". Es scheint jedoch nicht nur bei Hochzeiten Brauch zu sein, sondern in etwas anderer Form auch sonst vorzukommen. So schreibt MOSER[2], daß an diesem Spiel etwa 100 Reiter teilnähmen. Es wurde eine geschlachtete Ziege in die Luft geschleudert. In dem Augenblick, in welchem sie zu Boden fiel, stürzten sich alle hinzu Das Tier ging von Hand zu Hand, einer versuchte es dem andern zu entreißen. Das Rennen wurde um eine angesehene Persönlichkeit herum ausgeführt. Der Sieger mußte die Ziege dieser Person zu Füßen legen. MOSER nennt dieses Kampfspiel *Baiga*.

Meines Erachtens ist die Erklärung dafür, daß unser Spiel einen arabischen und nicht türkischen Namen trägt, darin zu finden, daß es von Türken in arabische Länder gebracht worden ist, und daß in einem derselben, in welchem die Palme heimisch war, der Name *Laʿb el Djerîd* für das Kampfspiel — für welches dort entblätterte Palmzweige (*Djerîd*) benutzt wurden — geprägt worden ist. Dieses Land ist, wie ich glaube, Egypten gewesen. Seit dem frühen arabischen Mittelalter haben immer wieder starke Zuzüge von Türken — Sklaven und Freien — nach dem Nillande stattgefunden. Egypten war schon zur Ejjûbidenzeit und dann unter den Mamlûken-Sultanen wohl das reichste islamische Land, in welchem, wie es schon seine Bauten erweisen, größter Luxus geherrscht hat. Dort wurden die ritterlichen Spiele zu Pferde besonders gepflegt, so in erster Linie das Polo-Spiel. Auch dieses ist nicht arabischen Ursprungs, sondern stammt aus Persien[3]. In Persien war das Polospiel seit der sassanidischen Herrschaft,

türkischen Völkerwanderung ein heroisches Zeitalter in Liebe, Sport und Krieg gewesen sei.

1 *Travels in Central Asia*, New York 1865, S. 370ff.

2 *Durch Central-Asien*, Leipzig 1888, S. 186.

3 Ich besitze zwei persische Miniaturen aus der Ṣefewidenzeit, auf welchen das Polo-Spiel in derselben Weise dargestellt ist, wie es heute noch von den englischen Sportsleuten geübt wird.

also schon seit dem dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Übung. Von dort aus hatte es sich nach Byzanz verbreitet. Seit der ʿAbbāsidenzeit wurde es an den muslimischen Höfen geübt[1]. Am Hofe der ägyptischen Mamluken hatten hohe Beamte die Aufgabe, dieses Spiel zu überwachen. Die Sultane nahmen persönlich an ihm teil. *Tschökandār*, Poloschlegelträger (persisch *Tschögān*: „Schlegel", *dār* „Träger"), ist der Titel eines mamlukischen Hofbeamten; dieser führt ein eigenes Wappen mit den Insignien des Schlegels und gelegentlich auch der Kugel[2]. Von Indien, wo das Spiel, wie aus zahlreichen Miniaturen hervorgeht, im 17. Jahrhundert in hohem Ansehen stand, haben die Engländer es dann nach Europa und wieder nach dem Nilland gebracht, wo heute auch junge vornehme Egypter es wieder mit Passion betreiben.

Ich möchte meine Hypothese über den Ursprung und die Wanderung des Spiels wie folgt zusammenfassen:

Das *Djerīd*-Spiel hat zweifellos in Egypten einen fruchtbaren Boden gefunden, und es muß hier zu besonderer Blüte gelangt sein. Wie die spätere Übernahme des arabischen Namens *Djerīd* in die türkische Bezeichnung des Spiels beweist, ist es durch die arabische Kultursphäre des Palmenlandes Egypten hindurchgegangen. Von den Türken in das Nilland eingeführt, wurde es von ihnen nach den asiatischen Provinzen und der osmanischen Reichshauptstadt Konstantinopel zurückgebracht. Im Serail zu Stambul ist es dann zu einem ausgesprochenen Hofspiel geworden, ebenso wie früher am Mamluken-Hofe zu Kairo das Polospiel ein Hofspiel war.

Auf Egypten weist außer dem Namen das mit dem *Djerīd Ojnu* im Stambuler Serail gemeinsam geübte *Miṣr Ojnu* („das egyptische Spiel"), das *Löböd*-Werfen (vgl. oben S. 605) hin. Schließlich ist die Beibehaltung des Namens *Djindī* für die *Djerīd*-Mannschaften sicherlich eine egyptische Reminiszenz, vgl. oben S. 607.

Wir wissen nicht, wann das *Djerīd*-Spiel zum ersten Male nach Egypten gelangte. Bei den Mamluken-Sultanen war es jedenfalls

---

1 Vgl. QUATREMÈRE, bei Maḳrizi, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte*, S. 121 Anm. 4ff.

2 Das Polospiel wurde in Persien *Gūy* und *Tschögān* „Kugel und Schlegel" genannt, woraus die Araber *Ṣōladschān* (pl. *Ṣawālidj*) gemacht haben. — GOLDZIHER irrt, wenn er in einer in seinem Artikel über *Adab* (*EI*, Bd. I, S. 129) stehenden Wiedergabe einer Stelle aus el-Ḥuṣri's *Zahr el Adab* (am Rande des *ʿIqd*, Kairo 1316, Bd. I, S. 165) den Ausdruck *Ṣawālidj* durch „Spiel mit Wurfspießen" übersetzt.

kein Hofspiel. Die Historiker der Mamlukenperiode haben meines Wissens über das *Djerīd*-Spiel überhaupt nichts berichtet[1]. Immerhin ist es nicht unmöglich, daß das *Djerīd*-Spiel durch die schon zur Mamlukenzeit nach Egypten gekommenen Türken eingeführt und dort von den Soldaten und vom Volke geübt wurde.

Vielleicht aber hat das *Djerīd*-Spiel in Egypten seinen Einzug erst gehalten, als die osmanischen Türken nach Niederrennung der Mamlukenherrschaft unter Sultan Selim I. (1517) Egypten eroberten und dann mit den osmanischen Statthaltern immer wieder neue türkische Offiziere und Truppenteile nach dem Nillande kamen.

Von dem Polospiel hört man später nichts mehr. Es fehlen sichere Belege über die Zeit seines Verschwindens. Wahrscheinlich ist es in Egypten durch das *Djerīd*-Spiel verdrängt worden.

In dem Palmenland Egypten ist der Name *La'b el Djerīd* geprägt worden. Der Name *Djerīd* wurde später auch gelegentlich für die Kriegs- uud Jagdwaffe, den kurzen Wurfspeer, *Chischt*, anwandt. Das alte türkische Wort für den *Djerīd* kennen wir nicht mehr.

Nachschrift: Wie ich nach dem Umbruch aus *Islam-Echo*, herausgegeben von HADSCH MOH. NAFI TSCHELEBI, Jahrgang 1927, No. 3 vom 16. April ersehe, ist der oben S. 590 gegebene Titel des Ibn Sa'ūd neuerdings geändert worden und lautet jetzt: „König von Hedjāz, Nedjd und Dependenzen".

1 Es würde mich freuen, wenn dieser Frage auch von anderer Seite nachgegangen werden würde.

GENERALREGISTER ZU DEN SCHRIFTEN PROFESSOR A. FISCHERS.

VON

MARTIN PLESSNER (Berlin).

Das nachfolgende Register, das auf eine Anregung von Herrn Prof. BERGSTRÄSSER hin entstanden ist und nach seinen und Herrn Prof. BRÄUNLICHS Anweisungen ausgearbeitet wurde, besteht aus drei Hauptteilen. Der erste ist ein Verzeichnis der Arbeiten des verehrten Jubilars, geteilt in selbständige Schriften und in solche, die in Sammlungen, Zeitschriften usw. erschienen sind; erstere sind nach dem Alphabet der Ordnungswörter, letztere nach dem der Abkürzungen (s. u.) der Sammlungen pp. geordnet. Zur Erleichterung der bibliographischen Vorarbeiten überließ Herr Prof. BERGSTRÄSSER mir in liebenswürdigster Weise ein von ihm zusammengestelltes Verzeichnis der Schriften Herrn Geheimrat FISCHERS, soweit sie nicht in den Organen der *DMG* erschienen waren. Dieses Verzeichnis hatte nur noch ganz wenige Lücken. Nach endgültiger Fertigstellung durfte ich dann Herrn Geheimrat FISCHER selbst um Mitteilung übersehener Arbeiten bitten; er hat dieser Bitte in bereitwilligster Weise entsprochen, so daß ihm lebhafter Dank für die Mitwirkung am Zustandekommen eines Beitrags zu seiner eigenen Festschrift gebührt.

Der zweite Teil enthält sodann das eigentliche Sachregister. Die Stichwörter sind nach Sprachen getrennt geordnet; Transkriptionen gemeinsemitischer Wörter stehen unter „Deutsch". In allen Abteilungen, auch in der arabischen, wurde die strenge alphabetische Reihenfolge der Wörter, nicht der radices, innegehalten — natürlich unter Nichtberücksichtigung des Artikels —, was sich besonders auch deshalb als notwendig erwies, weil ja auch die Eigennamen und Termini in diese Abteilung und nicht in die deutsche aufgenommen werden mußten. Jedes Stichwort hat hinter sich eine kurze Angabe dessen,

was über es an der Fundstelle gesagt ist. Zitiert werden die selbständigen Schriften mit dem im ersten Teil fettgedruckten Ordnungswort oder dessen Abkürzung, sowie Angabe der Seitenzahl. Die in Sammelwerken pp. erschienenen Schriften sind nur mit den Siglen der Sammelwerke unter Fortlassung des Titels der Arbeit selbst zitiert; zur leichteren Feststellung, um welche Arbeit es sich in jedem Falle handelt — in den *ZDMG*-Bänden stehen ja oft mehrere Schriften des Jubilars — sind die Titel im ersten Teil stets mit Anfangs- und Endseite des Artikels in dem betreffenden Sammelwerk notiert. Um bei dieser vereinfachten Zitierungsweise das Sachregister trotzdem übersichtlich zu gestalten, war die oben geschilderte, auf den ersten Blick befremdende Anordnung der Sammelwerke pp. nach dem Alphabet der Abkürzungen unvermeidlich.

Natürlich konnte bei weitem nicht alles Aufnahme finden, was wir aus den Schriften Prof. A. FISCHERS zu lernen haben. Es wurde daher, da ja irgend eine Auswahl getroffen werden mußte, vor allem Wert darauf gelegt, die wichtigsten neuen Erkenntnisse aus dem Gebiete der arabischen Grammatik zu verzeichnen, besonders soweit sie an Stellen stehen, wo man sie nicht vermutet. Auch sonst ist natürlich vieles aufgenommen worden; aber da voraussichtlich manches vermißt werden wird, so sei von vornherein darauf hingewiesen, daß Vollständigkeit nicht angestrebt werden konnte. Besonders muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Manuskript im Oktober 1925 abgeschlossen werden mußte, ich also leider keine Möglichkeit mehr hatte, die große Arbeit in *Islamica* I über Heft 2/3 hinaus zu berücksichtigen. — Auch über die Art, wie gewisse Materialien zu verzetteln sind, wird man verschiedener Meinung sein können. Ich glaubte unter mehreren Möglichkeiten diejenige wählen zu sollen, die weniger Stichwörter beansprucht; denn als Ziel schwebte mir vor, den ganzen Index möglichst bequem überblickbar zu gestalten. Die Hauptsache ist doch, daß man das Gesuchte findet, daneben aber auch auf nicht Gesuchtes gestoßen wird. So habe ich manchmal auf arabische Stichwörter verzichtet und deutsche angesetzt, wo dieser Zweck auf solche Weise besser erreichbar schien. Auch habe ich, wo irgend ohne Raumverschwendung angängig, von einem Stichwort auf das andere verwiesen.

Gänzlich außer Betracht blieben die Arbeiten zur marokkanischen und türkischen Philologie, da diese sich vielfach für eine Verzettelung nicht eignen; hierin weiß ich mich eins mit Herrn Prof.

BRÄUNLICH. Um aber zum Ersatz eine Möglichkeit zu bieten, diese Arbeiten leichter zusammenzufassen, sind im bibliographischen Teil die Schriften zur marokkanischen Philologie mit einem, die zur türkischen mit zwei Asterisken versehen worden. Soweit sie sonst für das Register geeignetes Material enthalten, ist dieses natürlich berücksichtigt.

Der dritte Teil endlich enthält ein Verzeichnis von Dichter- und Qur'ānversen. Erstere sind nur insoweit aufgenommen worden, als sie von Herrn Geheimrat FISCHER interpretiert, d. h. in extenso oder zum größten Teil ausgeschrieben, sodaß unter allen Umständen das Reimwort an der Fundstelle steht, und vollständig übersetzt worden sind. Sonst wäre überhaupt keine Grenze zu ziehen gewesen. Daher ist der interpretatorische Ertrag aus den Schriften des verehrten Jubilars z. B. zu Aus b. Ḥaǧar bei weitem nicht voll verwertet. Geordnet sind die Verse nach dem System der von Professor FISCHER angekündigten *Šawāhid-Indices*, d. h. nach dem Alphabet der Reime, bei gleichen Reimen nach dem Alphabet der Anfangsbuchstaben der Reimwörter in der Originalform, also mit Berücksichtigung der Proclitica. Um die strenge alphabetische Reihenfolge innezuhalten, wurden zusammenhängende Verse eines und desselben Gedichtes getrennt, selbst wenn sie im Verzeichnis unmittelbar nebeneinander zu stehen kommen und nur die Reihenfolge der Reimworte dem Alphabet widerspricht. — Ferner ist der Dichter bzw. das Wort *Anon(ymus)* und das Versmaß — die Abkürzungen dürften allgemein verständlich sein — angeführt. — Die Qur'ānverse dagegen waren mit absoluter Vollständigkeit aufzunehmen. Vernachlässigt werden sollten nur die Fälle, wo in einem längeren Text festgestellt wird, ein bestimmter Passus sei dieser oder jener Vers, ohne daß er im übrigen eine Bedeutung für die in Rede stehende Frage hat. Dadurch ist dieses letzte Verzeichnis sehr umfangreich geworden; aber da ein wissenschaftlicher Kommentar zum Qur'ān noch aussteht, so erschien es notwendig, alles erreichbare Material möglichst bequem zugänglich zu machen.

Die Aufforderung, zu dieser Festschrift durch Anfertigung des Registers einen bescheidenen Beitrag zu liefern, war mir eine hohe und unerwartete Ehre; ich hoffe, daß das Resultat sich nun als recht nützlich erweisen möchte, um in das wissenschaftliche Lebenswerk AUGUST FISCHERs immer tiefer einzudringen.

1. Bibliographie.

a. Selbständig erschienene Schriften.

Anthologie aus der neuzeitlichen türkischen Literatur, hrsg. v. A. Fischer und A. Muhieddin. I. Texte und literargeschichtliche Einführung. Leipzig u. Berlin: Teubner 1919.

*Das marokkanische **Bergg**esetz und die Mannesmann'sche Konzessionsurkunde. Nachweis ihrer Unanfechtbarkeit. Berlin: Reuther u. Reichard 1910.

Biographien von Gewährsmännern des Ibn Isḥâq, hauptsächlich aus aḏ-Ḏahabî. Aus Berliner und Gothaer Handschriften hrsg. Leiden 1890. In Commission bei E. J. Brill.

R. Brünnows Arabische **Chrest**omathie aus Prosaschriftstellern, in 2. Aufl. völlig neu bearbeitet und hrsg. Berlin: Reuther und Reichard 1913. (Porta linguarum orientalium, XVI.)

Dasselbe. 3. Aufl. 1924.

Arabische und Persische **Handschr**iften. Aus dem Besitz des verstorbenen Reisenden Dr. Burchardt. Mit Vorwort von A. Fischer. Angeboten von der Buchhandlung Gustav Fock, Leipzig o. J.

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Erster Band. Drucke. Zweite Auflage, bearbeitet von R. Pischel, A. Fischer, G. Jacob. Leipzig 1900. In Kommission bei F. A. Brockhaus.

*Zur **Laut**lehre des Marokkanisch-Arabischen. Leipzig: Hinrichs 1917. S.A. aus dem Renunziationsprogramm der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig für 1914/15.

b. In Sammelwerken, Zeitschriften usw. erschienene Schriften.

Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig. (**ASGW**)

Band XXVII. 1909.

„Tag und Nacht" im Arabischen und die semitische Tagesberechnung. Nr. XXI = S. 739—58.

A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday (7 February 1922) edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson. Cambridge 1922. (**Brownef.**)

Die *mas'ala zunbūrīja*. S. 150—6.

Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. (**BVSGW**)

53. 1901.

Nekrolog auf Ludolf Krehl. S. 63—74.

62. 1910.

Auflösung der Akkusativrektion des transitiven Verbs durch die Präposition *li* im klassischen Arabisch. 6. Heft = S. 161—88.

69. 1917.

[Beitrag zu:] Karl Brugmann: Zu den Wörtern für 'heute', 'gestern', 'morgen' in den indogermanischen Sprachen. Heft 1. S. 24—7.

Centenario della nascita di Michele Amari. Palermo 1910. (**CA**)

Verbesserungen zu Broch's Ausgabe von az-Zamaḫšarî's Unmûḏag. I, S. 357—63.

Centralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig. (**CB**)

X. 1893.

Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885 par Victor Chauvin. I. Préface. — Table de Schnurrer. — Les Proverbes. Liège 1892. (Rez.) S. 82—93.

XI. 1894.

Bibliographia Etiopica. Catalogo descrittivo e ragionato degli scritti pubblicati della invenzione della stampa fino a tutto il 1891 intorno alla Etiopia e regioni limitrofe, redatto da Giuseppe Fumagalli. Milano 1893. (Rez.) S. 229—36.

XIV. 1897.

Festschrift zum 80. Geburtstage Moritz Steinschneiders. Leipzig 1896. (Rez.) S. 365—72.

Enzyklopädie des Islām. Leiden. (**EI**)

Kāhin. II 669a—71a.

Ḳaḥṭān. II 673a—75b.

al-Ḳain (b. Djasr). II 689b—91a.

al-Ḳais. II 697a—98a.

Ḳais-ʿAilān. II 698a—703b.

Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen. (**GGA**)

1895.

Geyer, Rudolf, Gedichte und Fragmente des 'Aus ibn Ḥajar. Gesammelt, herausgegeben und übersetzt. Wien 1892. (Rez.) S. 371—95.

Der **Islam**. Berlin.

13. 1923.

**Die Nationalhymne der Kemalisten. S. 97—101, vgl. 189.

Islamica. Editor A. Fischer. Leipzig.

I. 1924/5.

Imra'alqais. — Die arabischen Vorschlagsvokale und das Alif al-waṣl. — Die Nabatäer und ihre Sprache. — Der Gottesname II (El, Īl, Ill) u. a. Eine Erwiderung. S. 1—40. 365—89.

Ein schwerer und doch leichter altarabischer Vers (Naqā'iḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq ٥٨٥, 9). S. 125—31.

**Zum Gebrauch des einfachen Konditionals im heutigen Türkisch. S. 132—3.

Zur Wurzel ألّه (אלה). S. 390—7.

Nachtrag zu S. 128. S. 399.

Illustrierte Zeitung. Leipzig. (**IZ**).

159. 1922.

**Mustafa Kemal-Pascha. Sein Leben und seine Persönlichkeit. S. 297—8.

**Die türkische nationalistische Bewegung. S. 343—4.

Literarisches Centralblatt. Leipzig. (**LC**)

1893.

Lammens, H., S.J., Cours gradué de traduction française-arabe. Sujets choisis dans les meilleurs auteurs arabes. Beyrouth 1890/91. (Rez.) S. 1015—7.

52. 1901.

Divan des Farazdak. 2. Hälfte. Nach der einzigen in Constantinopel (Hagia Sophia) befindlichen Handschr. in photolithographischer Wiedergabe und mit Reimlexicon und Eigennamenverzeichnis zu sämtlichen Farazdak-Gedichten v. Joseph Hell. München 1900. (Rez.) S. 454—7.

53. 1902.

Divan des Farazdak. Zweite Hälfte B. Nach Bouchers Copie der Constantinopler Handschrift in photolithographischer Wiedergabe und mit Reimlexikon und Eigennamenverzeichnis von Joseph Hell. München 1901. (Rez.) S. 945—50.

71. 1920.

**Hartmann, Martin, Dichter der neuen Türkei. Berlin 1919. (Rez.) S. 331—2.

Festschrift zur Feier des 500jährigen Bestehens der Universität Leipzig, hrsg. v. Rektor und Senat. Leipzig 1909. (**LUF**)

Das Semitistische Institut [von A. Fischer und H. Zimmern]. Bd. 4, Teil 1, S. 79—84.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung Vaterländischer Sprache und Altertümer in Leipzig. Leipzig. (**MDG**)

Bd. 10. 1912.

Gesetz und Dogma im Islam seit dem Tode Muhammeds. (Inhaltsangabe eines Vortrags.) Heft 3, S. 41—46.

Mitteilungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Leipzig für das Jahr 1914. Leipzig 1915. (**MGEL**)

*Eindrücke aus dem neuen Marokko. (Inhaltsangabe eines Vortrags.) S. 19—27.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen . . . zu Berlin. Zweite Abteilung. Westasiatische Studien. [Bd. 1—3 unter Mitredaktion von A. Fischer.] Berlin. (**MSOS**)

I. 1898.

*Marokkanische Sprichwörter. S. 188—230.

II. 1899.

*Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko. S. 222—36.

*Zum Wortton im Marokkanischen. S. 275—86.

Morgenländische Texte und Forschungen. Hrsg. v. A. Fischer. Leipzig. (**MTF**)

I, 1. *Das Liederbuch eines marokkanischen Sängers. 1918.

2. **Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. 1920.

3. **Übersetzungen und Texte aus der neuosmanischen Literatur. I. Dichtungen Mehmed Emins. 1921.

Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag (2. März 1906) gewidmet. Gießen 1906. (**Nöld.**)

Eine Qorān-Interpolation. I, S. 33—55.

Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig. (**OLZ**)

13. 1910.

*Das Mannesmannsche Berggesetz. Sp. 463—4.

*Mitteilung. Sp. 509.

Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für Orientalistik. Arabisch-islamische Abteilung. Leipzig. 1. (**SF**)

**Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen verdeutscht. 1922.

[Auch in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. 37, Heft 7ff.]

Streitberg-Festgabe. Hrsg. v. der Direktion der Vereinigten Sprachwissenschaftlichen Institute an der Universität zu Leipzig. 1924. (**Streitb.**)

Ausdrücke per merismum im Arabischen. S. 46—58.

Textbuch zur Religionsgeschichte. Hrsg. v. D. Edvard Lehmann und D. Hans Haas. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. Leipzig-Erlangen 1922. (**TR**)

**Fünf Gedichte von Zia Gök-Alp. (Zur Charakterisierung des türkischen Reformislams der Gegenwart.) S. 377—82.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (**WZKM**)

29. 1915.

Eine Maqrīzī-Stelle. S. 204—7.

Arab. *huwa lizqī* und Genesis 2, 21f. S. 425—37.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. [Bd. 57—63 redigiert von A. Fischer.] Leipzig. (**ZDMG**)

44. 1890.
   Neue Auszüge aus aḏ-Ḏahabî und Ibn an-Naǧǧâr. S. 401—44.

46. 1892.
   Zu pp. V—VII meiner „Biographien von Gewährsmännern des Ibn Isḥâq". S. 148.

49. 1895.
   Verbesserungen und Nachträge zu R. Geyer's Aus b. Ḥaǧar. S. 85—144.
   Noch einmal Aus b. Ḥaǧar. S. 673—80.
   Heinrich Thorbecke's handschriftlicher Nachlaß. S. 695—705.

50. 1896.
   Die altarabischen Namen der sieben Wochentage. S. 220—6.

54. 1900.
   Muzhir oder Mizhar? S. 548—54.
   Zu S. 550, Anm. 1. S. 682.

55. 1901.
   Noch einmal Heinrich Thorbecke's handschriftlicher Nachlaß. S. 55—60.
   Der Name *Zaitūna*. S. 165—6.

56. 1902.
   Usaiịid — Usaiịidī — Usaidī. S. 573—81.
   Zur Siloahinschrift. S. 800—9.

57. 1903.
   Zu „Berichtigung einer Etymologie K. Vollers'". S. 783—93.

58. 1904.
   [Antwort auf:] Eb. Nestle: Eine Anfrage an Arabisten über Psalm 55, 23. S. 665—6.
   Miszellen. S. 869—76.
   1. Der Götze Ịaṛūṭ. S. 869—71.
   2. Feminina auf bloßes *t* im Arabischen. S. 871—5.
   3. Angebliches caritatives فَعُّول im Ägyptisch-Arabischen. S. 875—6.
   4. Ein Gesetz der Jeziditen. S. 876.
   Pfeile aus *Nab*ʿ-Holz. S. 877—87.

59. 1905.
   Redakteurglossen. S. 442—56.
   Ursemit. *e*, zum Demonstrativ *d*., *ti* und Verwandtes. S. 644—71.
   أَبْلِ وَأَخْلِف. S. 720.
   Arab. أَيْش. S. 807—18.

Drei Versehen in Lane's Lexicon und eins in Wright's Grammar. S. 834—8.

60. 1906.

[Fußnote zu:] J. Wellhausen: Die Namen des Orontes. S. 246.
Haplologische Silbenellipse. S. 246—9.
Miszellen. S. 249—54.
Zu Sūra 101, 6. S. 371—74.
Al-Maqdisī und *al-Muqaddasī*. S. 404—10.
Das Geschlecht der Infinitive im Arabischen. S. 839—59.

61. 1907.

*Eine interessante algierisch-marokkanische Genetivumschreibung. S. 178—85.
Noch einmal das Geschlecht der Infinitive im Arabischen. S. 240—3.
Miszellen. S. 243—5.
Arab. *baṣīr* „scharfsichtig" per antiphrasin = „blind". S. 425—34.
*Marokk. *ᵊmmᵊima* „meine Großmutter". S. 501.
Selection from the Annals of Tabari edited with Brief Notes and a Selected Glossary by M. J. de Goeje. Leiden 1902. (Rez.) S. 734—42.
Baṣīr „blind". S. 751—4.
Allerlei von J. Barth „verbesserte" arabische Dichterstellen. S. 926—38.

62. 1908.

Magnūn „epileptisch". — *muʾaiiad* „beglaubigt". S. 151—4.
Zu Musil's zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea. S. 280—2.
Zu Ibn Saʿd III, 1, ٣٠, ult. und V, ١٣٠, 2, und zu *ZDMG* 62, 280 und 568. S. 788—90.

63. 1909.

Muʿaidī. S. 394—7.
Zwei Beiträge zur arabischen Grammatik. S. 597—603.
*Zu Band 61, 178 ff. „Eine interessante algierisch-marokkanische Genetivumschreibung". S. 825—7.

64. 1910.

Aus b. Ḥagar XXXI, 12ᵇ. S. 154—60.
Muṣādara „Vermögenskonfiskation" u. ä. S. 481—4.

65. 1911.

Das Omen des Namens bei den Arabern. S. 52—6.
Muqaddima „Einleitung", „Vortrupp", „Prämisse" usf. S. 154—5.
Berichtigung. S. 570.
Sure 2, 191. S. 794—6.

66. 1912.

al-ḫawālid. S. 134—5.

Noch einmal Sure 2, 191. S. 294—9.
Nachtrag zu S. 294ff. S. 410.

67. 1913.
Zauw al-manīja. S. 113—22.
**Ẓāhir* (oder *ṣahīr*) im Marokkanischen. S. 384.
Die Quitte als Vorzeichen bei den Persern. S. 681—83.
Zu arab. *lāta.* — Arab. *ḏati.* S. 692—3.

68. 1914.
Die Quitte als Vorzeichen bei den Persern und Arabern und das Traumbuch des ʿAbd al-Ḡanī an-Nābulusī. S. 275—325.

71. 1917.
*Der große marokkanische Heilige ʿAbdesselām ben Mešīš. S. 209—22.
*Der marokkanische Historiker ʾAbu-l-Qāsim eẓ-Ẓajānī. S. 223—6.
Die semitischen Gottesnamen *ʾil, ʾel — ʾilāh, ʾĕlōᵃh, ʾĕlāh* usf. (Eine Voranzeige). S. 445—6.
Flüstervokale im Semitischen? S. 446—7.

72. 1918.
Der Stand meines arabischen Wörterbuchs. S. 199—202.
Der تأريخ الصفر (die »spanische Ära«). S. 263—7.
ʿIrāq-arab. *fāle,* mand. פאלתא ʻFischergabel'. S. 288—9.
Baṭṭūṭa, nicht Baṭūṭa. S. 289.
Das Bürgschaftsmotiv in der arabischen Literatur. S. 290.
Zu arabisch *faḫḫār.* S. 328—9.

73. 1919.
Aeg.-arab. كوبزى, كوازى „purpurrot". S. 197—8.
**»Fenton«, nicht »Finton«! S. 199.

74. 1920.
**ʿ*Qyzyl elma*ʾ, die Stadt (das Land) der Sehnsucht der Osmanen. S. 170—4.

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. Leipzig. (**ZS**)
I. 1922.
Amraʾalqais oder Imraʾalqais? S. 196—9.
ʿ*Awādil* „Tadler". S. 200.

2. Sachindex.

a) Arabisch.

اسد Urgroßvater des القين (s. d.), mit dem Eponymus der بنو اسد verwechselt *EI* II 690a

اسرّ بشىء الى فلان jmd. heimlich etw. mitteilen *ZDMG* 68, 319 f.

أُسيّدى kann u. أُسيّدىّ

أُسيُدى gelesen werden „ 56, 575 ff.

الاصفر والابيض „das Gelbe u. das Weiße", für „Gold u. Silber", kein Merismus (s. d.) *Streitb.* 50

اعمى als Wort übler Vorbedeutung gern durch بصير (s. d.) ersetzt *ZDMG* 61, 425 ff. ferner durch ضرير, مكفوف, كفيف, معذور, عاجز, ضعيف „ „ 430 f.

أَقْحطى Nisbe zu قحطان (s. d.) *EI* II 675a

إِقواء (unregelmäß. Reim) zwischen *a* u. *u* so selten, daß er nicht konjiziert werden darf *ZDMG* 61, 934

الف الوصل hat normalerweise den Vorschlagsvokal (s. d.) *i* (s. d.) *ZS* I 196 f.
andere Bezeichnungen für es *Islamica* I 6
unterscheidet sich nicht als leichter von festem Stimmeinsatz „ „ 19 ff.
kann jederzeit Trennungsalif werden „ „ 21
braucht im Satzanlaut nicht ohne Hamza geschrieben zu werden „ „ 23 ff.
ist mit eigenem Vokal nur im Satzanlaut möglich „ „ 32 f.

اللهَ اللهَ Aufmunterungsformel *ZDMG* 61, 737 739

آلِهَة selten, sekundär für وَلِهَ; mit diesem sich berührende Bedeutungen, in denen es also nicht von إِلاهٌ denominiert ist *Islamica* I 396 f.
die mit إِلاهٌ zusammenhängenden Bedeutungen fehlen sämtlich in der älteren Sprache „ „ 397

أمّا m. Akk. des خبر (ما+أن) ist Erfindung der arab. Grammatiker *ZDMG* 63, 597 ff.

إِمّا, إِمّالَى „wenn nicht" „ 59, 656 ff.

امالة stets nur dialektische Eigentümlichkeit „ „ 647 ff.

امرء feste Vokale beim *r* nur *a* u. *u* *Islamica* I 5
mögliche Flexionen „ „ 5

امرء القيس Anfangsvokal *i* *ZS* I 196—99 *Islamica* I 2
Nisben مَرْقَسىّ u. مَرَئىّ *ZS* I 198 f.
in 2 Wörtern zu schreiben *Islamica* I 5
scheint der einzige arab. Name mit امروٌ zu sein „ „ 387

أَنام, nicht آنام; letzteres, falls überhaupt existierend, sekundär *ZDMG* 68, 288

انباط Nabatäer, dann: Bauern, Gesindel (s. نبطىّ) „ 59, 450 ff.

انجيل Wortgeschichte *Islamica* I 372 f.

اوس بن حجر unechte Gedichte in Geyers Edition *GGA* 1895, 379 ff.
fehlende Verse „ „ 391 ff.

إِيّا m. Suffix als Nominativ *Brownef.* 153 ff.

ايّام „längere Zeitdauer" *ZDMG* 68, 313

أَيْشٍ ist أَيْشٌ oder أَيْشِ zu lesen „ 59, 807 ff. vgl. 60, 252

بصير „scharfsichtig", per antiphrasin → „blind" (s. اعمى) *ZDMG* 61, 425 ff. vgl. 751 ff. u. *MSOS* I 203 Anm. 1

زَيتُونَة männl. Name; Nachweise *ZDMG* 55, 59 vgl. 165 f.

سجع urspr. „Gurren", „Zirpen" der Ǧinnen *EI* II 669 b

سِرّ in قدّس الله سرّه, „Mysterium", d. h. die geheimnisvolle religiöse Anlage u. ä. *ZDMG* 59, 834 f.

سرو V „zu seiner Kebse machen", häufiger als سرّ V „ 65, 570

سفرجل „Quitte", pers. بِهی, arab. durch الخير übersetzt „ 67, 681 ff.
- üble Vorbedeutung des Namens bei den Arabern „ 65, 53
- ob gute bei den Persern, zweifelhaft „ 61, 753 f. „ 68, 275
- Vorbedeutung des Namens beeinflußt nicht die Stellung zum Objekt; daher konnte die Quitte selbst bei den Arabern sehr geschätzt werden „ „ 298 ff.
- als سَفَر u. جَلاء gedeutet „ 61, 427 68, 275 302
- als سَفَر u. جلّ gedeutet „ „ 284 f. 296 302
- als سَفَرَ und جلّى عن gedeutet „ „ 296

سكون mit der Null identisch „ 57, 792 f.

سلم II „den Kampf aufgeben" *Islamica* I 126 f.

سهم häufig auch „Spielpfeil" (s. d. und Pfeile), sogar als sehr alte Bezeichnung (s. قدح) *ZDMG* 58, 883 ff.

سَوسَنة als وَسَن gedeutet „ 61, 427
- üble Vorbedeutung „ 65, 53

شارى „religiöser Ultra", „Ḫāriǧit" *ZDMG* 61, 432

شروط „Bedingungen", dann auch „Vertrag" *Bergg.* 31

شرى „als شارى (s. d) handeln", kann erst in den Parteikämpfen nach Muḥammads Tode aufgekommen sein *ZDMG* 61, 431 f.

شمس in Zusammensetzung mit قمر vorangestellt (s. a. Sonne) *ASGW* 27, 745 ff.

√صبب nicht von niedergehenden Regengüssen *ZDMG* 61, 927 f.

الصِحاح Lexikontitel, besser als الصَحاح *Islamica* I 3

صدر von einer Verordnung: nicht „publiziert werden", sondern „ergehen" *Bergg.* 101
- III Bedeutungsentwickelung (s. a. مصادرة) *ZDMG* 64, 482 f.

صِفْر „leer" schon altarabisch „ 57, 786 ff.
- Bedeutung „Null" viel jünger „ „ 791 ff. vgl. 60, 253 f.
- zur Vokalisation und Nachwirkung des Wortes *ZDMG* 72, 264 ff.

الصُفْر „die Christen", besonders die spanischen „ „ 267

صِفريت ursprüngl. fem. (s. d.) auf bloßes *t* „ 58, 874

صَقَب „Nahesein", zum Adjektiv geworden *WZKM* 29, 430

ضرير Ersatzwort für اعمى (s. d.) *ZDMG* 61, 430 f.
- nicht in der alten Poesie „ „ 433

ضعيف Ersatzwort für اعمى (s. d.) „ „ 431

طنبور ursprüngl. Saiteninstrument; die Bedeutung „Trommel" erst bei der Rückwanderung aus d. roman. Sprachen übertragen „ 68, 311 f.

عاجز Ersatzwort für اعمى (s. d.) „ 61, 431

gleichzeitigem Verlust von dessen Vokal — *ZDMG* 63, 602
هَنْت fem. (s. d.) auf bloßes *t* — „ 58, 873
هو لزقى und verwandte Ausdrücke, s. لزق
هَوْت urspr. fem. (s. d.) auf bloßes *t* — „ „ 874
هَوَتْ أُمّه „möge seine Mutter kinderlos werden", vgl. Sure 101, 6 — *Nöld.* I 46 ff.
هود angeblich Vater des قحطان (s. d.) — *EI* II 674 b
هَوْت s. هيت

وَلَه Bedeutungen (s. a. اله) — *Islamica* I 392 ff.
Grundbedeutung: „verstört, verwirrt, von Sinnen sein" (Kamelin wegen des Verlustes ihres Jungen) — „ „ 395
وَيل als Hölle gedacht — *ZDMG* 60, 371 ff.
ـَـى *ā*, auch *ī* — „ 59, 664 ff.
الياس Bruder von قيس عيلان (s. d.) — *EI* II 698 b
يَمِين als يأس und ياسمين gedeutet — *ZDMG* 61, 427; 68, 275
üble Vorbedeutung — „ 65, 53
يوم Zeiteinheit, Gegensatz ليلة, das nachsteht; gegenteilige Tendenz Muhammads — *ASGW* 27, 747 ff., 755 f.
Dauer des Tages — *ASGW* 27, 748
als geograph. Entfernungsmaß häufiger als ليلة — „ „ 745

b. Semitische Inschriften.

אמר in Namen zu √امر gehörig — *Islamica* I 383 ff.
קזח thamud. u. nabat. Form für قزح — *EI* II 698 a
קישא nabat. Form für القيس (s. d.) — „ „ 697 f.
קציו nabat., nicht = القيس (s. d.) — „ „ 698 a

c. Hebräisch.

אֶלְקַטִּי nicht = القيس (s. d.) — *EI* II 698 a
בֹּקֶר in Zusammensetzung mit לַיְלָה, עֶרֶב und צָהֳרַיִם — *ASGW* 27, 751
Ersatz für **jaum* (s. d.) — „ „ 755
הנקבה auf der Siloahinschrift הַנִּקְבָה zu vokalisieren — *ZDMG* 56, 804
יהב Ps 55, 23 gehört zu هبة, entspricht aram. יהבא, Bedeutung „Last" — „ 58, 665 f.
יום und יומם in Zusammensetzung mit לילה — *ASGW* 27, 751
יום, בקר s. לילה
בקר s. ערב
בקר s. צהרים
קיש vielleicht = قيس (s. d.) — *EI* II 698 a

d. Aramäisch.

יממא der Regel nach vor לילא — *ASGW* 27, 751
Ersatz für **jaum* (s. d.) — „ „ 755
יומם der Regel nach vor לילי — „ „ 751
יומם s. לילי
יממא s. לילא

e. Syrisch.

ܐܝܡܡ gewöhnlich nach ܠܠܝ — *ASGW* 27, 751
ܐܝܡܡܐ gewöhnlich nach ܠܠܝܐ — „ „ „
Ersatz für **jaum* (s. d.) — „ „ 755
ܠܠܝ s. ܐܝܡܡ
ܠܠܝܐ s. ܐܝܡܡܐ

f. Mandäisch.

פאלגא s. فلقة

g. Akkadisch.

immu in Zusammensetzung mit *mūšu* — *ASGW* 27, 750
Ersatz für **jaum* (s. d.) — „ „ 755
ūmu in Zusammensetzung mit *mūšu* — „ „ 750 f.
urru in Zusammensetzung mit *mūšu* — „ „ 750
Ersatz für **jaum* (s. d.) — „ „ 755
mūšu s. *immu*, *ūmu* und *urru*

h. Deutsch.

3. Verse.

a) Dichterverse.

صِقْرُ	k	Ibn Aḥmar	*ZDMG* 57,787
„	t	Ḥātim	„ „ 786
عارُ	b	Ḫansā'	„ 67,114
فَخارُ	k	Umaija b. Abi 'ṣ-Ṣalt	„ 72,331
قَفْرُ	k	Ibn Aḥmar	„ 57,787
مذكورُ	b	Aus	„ 49, 94f.
مسجورُ			„ „ „
مُعْوِرُ	t	Ta'abbaṭa Sarrā	„ 57,789
وآخِرُ	t	Anon.	*Streitb.* 52
والإصدارُ	b	Labid	„ 53f.
يسيرُ	k	Ǵamil b. Ma'mar	*ZDMG* 60,847
البارى	b	Abū Qais b. al-Aslat	„ 58,880
الجارى	b	Aḫṭal	„ 67,115
المُنذِرِ	k	Aus	„ 49, 96
المِنقارِ	k	Ka'b b. Zuhair	„ 66,134
جُبارِ	w	Anon.	„ 50,222f.
سِترى			„ 49,675
شِيارِ			„ 50,222f.
صِغَرِ	t	Ḥātim	„ 57,786
وبآخِرِ	k	Anon.	*Streitb.* 52
ومنوّرِ	t		*ZDMG* 61,930
الشَّرى	t		„ 64,158
القَرا	rǵ	Ibn Duraid	„ 53,880
تدويرا	b	Anon.	„ 68,299f.
جعفرا	t		„ 59,450f.
صِفرا	t	Ḥāriṯa b. Badr *oder* Anas b. Zunaim	„ 57,786f.

مَغْزَرا	t	Imra' al-Qais	*ZDMG* 61,929
غُيِّرا	s	Anon.	*BVSGW* 62,178ff.
مشهورا	b	Anon.	*ZDMG* 68,299f.
هاتِرا	t	Aus	„ 49, 95f.
غامِزُ	t	aš-Šammāḫ	*GGA* 1895,380
مُشارِزُ			„ „ 381
			ZDMG 49,119
المقدّسِ	t	Imra' al-Qais	„ 60,409
المَقدِسِ	k	Marwān b. al-Ḥakam	„ „ 408
„	k	al-Mu'allā b. Ṭarif	„ „ „
شمسِ	w	Duraid b. aṣ-Ṣimma	„ 58,878
ولَمسِ			„ „ „
اندلُسا	b	Ibn al-Abbār	„ 72,267
لآيِسِ	b	Abū Nuwās	„ 59,810
	rm	'Amr al-Warrāq	„ 60,252
الانباطِ	k	Anon.	„ 59,450
اليَقَعُ	rm		*GGA* 1895,394
الضَّبُعُ	b	al-'Abbās b. Mirdās	*ZDMG* 63,597ff.
المقرَّعُ	t	Aus	„ 49, 97f.
اوجَعُ	t	Anon.	„ 60,849
مصرَّعُ	t	Aus	„ 49, 97f.
مخدّعِ	k	Anon.	*GGA* 1895,376f. *ZDMG* 60,253
النَّزَعا	mns	Aus	„ 49, 98f.
فرعا	mns		„ „ „
آلِفُ	t		„ „ 100ff.
حالِفُ	t		„ „ „
رادِفُ	t		„ „ „
وأُصادِفُ	t		„ „ „
نَحيفا	mtq	Ṣaḫr	„ 58,881

مشؤومُ	*b* ʿAlqama	*ZDMG* 65, 55
مقدومُ		„ 67, 116 f.
مقرومُ		„ 58, 578
ملزومُ		„ 57, 788
المتغيِّمِ	*t* Anon.	„ 55, 56
النواسمِ	*t* Du 'r-Rumma?	„ 60, 844
اليتيمِ	*w* Ǵarīr	„ „ 842
بَاسِمِ	*t* Aus	„ 58, 884
نُعَمِ	*t* Zuhair	„ 60, 846
تقوّمِ	*t* Aus	„ 49, 130 f. *GGA* 1895, 377 f.
كريمِ	*w* Ibn Ḥaǵar al-ʿAsqalānī	*ZDMG* 60. 408
مخرّمِ	*t* Ḥuṭaiʾa	„ „ 253
معتّمِ	*t* Aus	„ 49, 131 f.
معمّمِ		„ „ 136 *GGA* 1895, 378
والأدمِ		*ZDMG* 49, 30
والدمِ		„ „ 135
ومُقْتَحَمِ		„ „ 133 f. *GGA* 1895, 377 f.
يتضرّمِ		„ „ 393 f.
تَصَرَّما	*t* Anon.	*Nöld.* I 47
تيمّما		*ASGW* 27, 749
حِذْيَما	*t* Aus	*ZDMG* 49, 127 ff.
دما		*GGA* 1895, 390 f.
مأتَما	*t* ʿAuwām b. Šaudab	*Islamica* I 125 ff. 399
ملْهَما	*t* Aus	*ZDMG* 49, 127 ff. *GGA* 1895, 390 f.
وأَزنما	*t* ʿAuwām b. Šaudab	*Islamica* I 125 ff.
وسلّما		„ „ 399

مُبينُ	*w* Nābiġa	*Nöld.* I 46
الثَّقَلانِ	*t* Anon.	*ZDMG* 60, 251 f.
الشياطينِ *b*	Anon.	„ 59, 451
القَطُنَنِ *rg*		„ 55, 56
المستَنِّ *rg*		„ „ „
الملاعينِ *b*		„ 59, 451
بالمجانينِ	*b* Maǵnūn?	„ 59, 813
تشوّقيني	*w* Anon.	„ 61, 932
شَطُونِ	*k* Aus	„ 49, 137
هجانِ *t*	Anon.	*WZKM* 29, 428
يرزقني *rg*		*ZDMG* 59, 808
الأندرينا	*w* ʿAmr b. Kulṯūm	„ 49, 674
القرينا		„ 61, 933
„	*w* Ibn Qais ar-Ruqaijāt	„ „ 932 f.
الهاوية	*h* ʿAmr b. Milqaṭ	*Nöld.* I 39. 44
أميرَةْ	*k* Ibn Qais ar-Ruqaijāt	*ZDMG* 61, 931
عادمهْ	*t* Mutanabbī	„ „ 937
عواذلُهْ	*t* Anon.	„ 59, 815
„	*t* Zuhair	„ 49, 676
نائلُهْ	*t* Anon.	„ 59, 454
ناهلُهْ	*t* Aus	„ 49, 124
نَفَرِهْ	*md* Imraʾ al-Qais	*Nöld.* I 49
وحيفَةْ	*w* Ibn ʿAmmār	*ZDMG* 72, 338
مصابِهْ	*t* Ḥarīrī	„ 61, 929
إقدامُها	*k* Labīd	„ 60, 845
أيامُها		*ASGW* 27, 749
بها	*mtq* al-Aʿšā	*ZDMG* 60, 342. 848

b. Qur'ānverse.

	48 f.	*SF* 42
	52	*ASGW* 27, 742
		745
		756 f.
	104 f.	*Brownef.* 152
	153	*BVSGW* 62, 162
		166 f.
		180 f.
		183 ff.
		187
	198	*SF* 48
8,	14	*ZDMG* 60, 851
	24	*Islamica* I 5
	32	*CA* I 361
	63	*ZDMG* 61, 241
9,	30	„ 60, 247
	36 f.	*ASGW* 27, 741
	42	*Islamica* I 11
10,	6	*ASGW* 27, 742
	25	„ „ „
	29	*BVSGW* 62, 181
	46	*Nöld.* I 54
	52	*Islamica* I 17
		19
	60	„ „ 17 ff.
	68	*ASGW* 27, 742
	81	*Islamica* I 17
	91	„ „ „
		19
	101	*Islamica* I 10
11,	44	„ „ 11
	93	*ZDMG* 61, 431
		„ 68, 316
12,	31	„ 59, 818
		„ 61, 936
		Islamica I 10
	43	*ZDMG* 68, 316
		BVSGW 162
		167
		180 f.
		184 f.
		187
	44	*ZDMG* 68, 309
	90	*Islamica* I 18
13,	3	*ASGW* 27, 742
	11	„ „ „
	23	*ZDMG* 62, 281
	28	*TR* 378
	40	*ASGW* 27, 742
14,	19	*ZDMG* 60, 372
	37	*ASGW* 27, 742
		745
15,	36	*ZDMG* 60, 252
	43	*Nöld.* I 45
	44	„ „ 43
	45 f.	*Islamica* I 11
	54	*ZDMG* 59, 449
16,	12	*ASGW* 27, 742
		745
	53	*Brownef.* 154
		BVSGW 62, 167
	64	*ZDMG* 62, 282
	115	*BVSGW* 62, 178
		181
	120	*SF* 43
17,	13	*ASGW* 27, 742
	20	*BVSGW* 62, 178
	63	*Islamica* I 10
	73	„ „ 39
18,	1	„ „ 38
	17	„ „ 11
	37	*CA* I 361
	48	*Islamica* I 10
19,	16	*Bergg.* 30
	42	„ „
	52	„ „
	55	„ „
	57	„ „
20,	21	*Brownef.* 152
	49	*ZDMG* 68, 310
	115	*Islamica* I 10
	130	*ASGW* 27, 742
21,	5	*ZDMG* 68, 309
	20	*ASGW* 27, 742
	34	„ „ „
		745
	43	„ „ 742
	92	*ZDMG* 60, 851
	97	*Brownef.* 152
22,	20	*BVSGW* 62, 171
	21	*SF* 42
	60	*ASGW* 27, 742
23,	1	*Islamica* I 38
	54	*ZDMG* 60, 851
	82	*ASGW* 27, 742
	104 f.	*Nöld.* I 51
		54
24,	44	*ASGW* 27, 742
25,	26	*ZDMG* 62, 281
	36	*Nöld.* I 42

	5	*ZDMG* 61, 740	78,	10f.	*ASGW* 27, 742
	6	*SF* 42		33	*SF* 40
67,	6f.	*Nöld.* I 42		38	*ZDMG* 68, 311
	8	*SF* 42	79,	29	*ASGW* 27, 742
69,	1—3	*Nöld.* I 51		37ff.	*Nöld.* I 54
	7	*ASGW* 27, 749	81,	12f.	„ „ „
	21	*Nöld.* I 51		22f.	*EI* II 670b
	21f.	„ „ 45	82,	13f.	*Nöld.* I 54
	42	*EI* II 670b	83,	15	*SF* 59
70,	9	*Nöld.* I 51		34f.	„ 42
71,	5	*ASGW* 27, 742	88,	4	*Nöld.* I 51
	52	*SF* 43	91,	1—4	*ASGW* 27, 742
72,	8ff.	*EI* II 670b			745
73,	2	*Islamica* I 11	92,	1f.	„ „ 742
		38	96,	18	*SF* 42
	3	„ „ 11	98,	4	*ZDMG* 60, 852
	20	*CA* I 361	101,	2f.	*Nöld.* I 51
		ASGW 27, 742		4	„ „ „
74,	17	*ZDMG* 60, 373		5—8	„ „ 33ff.
	30	*SF* 42		6—8	*ZDMG* 60, 371ff.
75,	22f.	„ 59	104,	4	*Nöld.* I 42
		TR 379	112,	1f.	*ZDMG* 60, 247
76,	19	*SF* 40	113,	1	*Islamica* I 39
	22	*BVSGW* 62, 178	114,	1	„ „ „

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editor has requested it to be sent to him.

(* already sent out for review.)

*Oriental Studies published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883—1923) of PAUL HAUPT as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins University, Baltimore, Md., under the editorial direction of CYRUS ADLER and AARON EMBER. Baltimore, the Johns Hopkins Press, [and] Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926.

*Vom Morgenländischen Floh. Dichtung und Wahrheit über den Floh bei Hebräern, Syriern, Arabern, Abessiniern und Türken. Von ENNO LITTMANN. Mit Radierungen von MARCUS BEHMER. Leipzig, Insel-Verlag, 1925.

*GAIRDNER, W. H. T., Egyptian Colloquial Arabic. A Conversation Grammar. Second edition revised & mostly rewritten. (The American University at Cairo. Oriental Studies.) London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1926. 10 s. 6 d. net.

*Textes arabes de Takroûna. Transcription, traduction annotée, glossaire. Par W. MARÇAIS et ABDERRAHMÂN GUÎGA. (Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes.) I. Textes, transcription et traduction annotée. Paris, Ernest Leroux, 1925. 35 frs.

GIBB, H. A. R., Arabic Literature. An Introduction. (The World's Manuals.) London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1926. 2 s. 6 d. net.

*Bibliothek arabischer Historiker und Geographen. Herausgegeben von HANS V. MŽIK. Dritter Band: Das Kitāb Ṣūrat al-arḍ des Abū Ǧa'far Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫuwārizmī. Arabischer Text. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1926. 18 M.

MEHEMMED-ALI-AÎNÎ, La quintessence de la philosophie de Ibn-i-Arabî. Traduit [du turc] par AHMED RÉCHID. Avec une lettre-préface de L. MASSIGNON. Paris, Paul Geuthner, 1926. 15 frs.

*WENSINCK, A. J., A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically arranged. Leiden, E. J. Brill, 1927.

*TYAN, ÉMILE, Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman. Thèse pour le doctorat (es-sciences juridiques). (Université de Lyon. — Faculté de Droit.) Beyrouth, Imprimerie Catholique [Librairie du Foyer], 1926.

O. J. TÁLLGREN, Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción Alfonsina. Del Homenaje a Menéndez Pidal. Tomo II. — 1925. Madrid, Hernando, 1925.

Ta'ríkh-i Fakhru'd-Dín Mubárakshâh being The historical introduction to the Book of Genealogies of Fakhru'd-Dín Mubárakshâh Marvar-rúdí completed in A. D. 1206. Edited from a unique Manuscript by E. DENISON ROSS. The Royal Asiatic Society, London, 1927.

Dastūr-i-'Ushshāq "The Book of Lovers". The Allegorical Romance of Princess Husn (Beauty) and Prince Dil (Heart) by Muḥammad Yaḥyā ibn Sībak kown as Fattāḥī of Nīshāpūr. Edited by R. S. GREENSHIELDS. London, Luzac & Co., 1926. 15 s.

*Piri Re'īs, Baḥrīje. Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von PAUL KAHLE. Bd. I. Text. 1. Lfrg., Kap. 1—28. — Bd. II. Übersetzung. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1926.

RYPKA, JAN, Báqí als Ghazeldichter. (Facultas Philos. Univers. Carolinae Pragensis. Sbírka Pojednání a Rozprav. IX.) Prag, in Komm. bei Fr. Řivnač, 1926. 48 Kč.

*HARTMANN, RICHARD, Die Welt des Islam einst und heute. (Beihefte zum „Alten Orient". Heft 11.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1927. 1.50 M.

PARET, R., Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. (Philosophie und Geschichte 13.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. 1.50 M.

*ASIN, MIGUEL, Islam and the Divine Comedy. Translated and abridged by HAROLD SUNDERLAND. London, John Murray, 1926. 12 s. net.

*BROWN, JOHN P., The Darvishes or Oriental Spiritualism. Edited with introduction and notes by H. A. ROSE. With 23 illustrations. Oxford University Press. London: Humphrey Milford. 1927. 18 s. net; 21 s. net India paper.

*DEVONSHIRE, Mme R. L., L'Égypte musulmane et les fondateurs de ses monuments. Paris, Maisonneuve Frères, 1926.

*The Embassy of Sir THOMAS ROE to India 1615—19 as narrated in his Journal and Correspondence. Edited by Sir WILLIAM FOSTER. New and revised edition. Oxford University Press. London: Humphrey Milford. 1926. 18 s. net, India paper 21 s. net.

